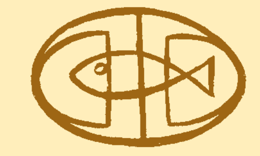
СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
Славянской
библиотекой
в Париже

№ 55
(2009)

Париж-Москва

Духовная культура сирийцев



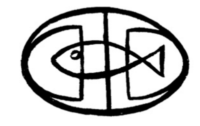
СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№55
(2009)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год



ISSN 0222-1292

Составители и редакторы номера Николай Мусхелишвили
Николай Селезнев

СИМВОЛ
Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261 0146 / факс 261 3359
e-mail: symbol_muskh@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77–29404 от 14.09.2007 г.

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Осознание глубокой взаимосвязанности Запада и Востока заложено в основу концепции журнала «Символ». Под «Востоком» на протяжении многих выпусков подразумевалось прежде всего византийское наследие и его продолжение в христианских культурах византийской традиции. Очередным тематическим выпуском журнал «Символ» расширяет символическую вселенную смыслов. Восточное христианство представлено в нём традициями сирийских Церквей, — материалы, посвящённые разным сторонам того культурного многообразия, которое на протяжении веков наблюдалось за восточными пределами греко-римского мира, объединены темой выпуска — *Духовная культура сирийцев*.

Как и надлежит символическому малому отображать в себе и тем самым служить подобием изначального, раскрытие содержания настоящего тома начинается с материала, сосредоточенного на Адаме и том начале истории, о котором повествует Священное Писание. Статья С. Минова показывает как библейский рассказ преломлялся в письменности сирийцев, принадлежавших к разным направлениям восточного христианства. Продолжает её впервые предпринятый русский перевод соответствующих глав известного произведения сирийской литературы — «Пещеры сокровищ». Исследованию письменных памятников библейского круга посвящён и материал Е. Барского о сирийской версии 4-й Книги Эзры — второканонического произведения, известного главным образом благодаря латинскому переводу, вошедшему в состав Вульгаты. Сирийская версия этой книги, текстологически близкая Вульгате, демонстрирует, тем не менее, достаточное своеобразие.

Начало следующего раздела, посвящённого вопросам духовного делания и литургической образности, символически повто-

ряет начало выпуска — читателю предлагается вновь обратиться мысленным взором к теме райского бытия и воспользоваться возможностью внимать свидетельствам о подвижнических восхищениях. Опыт тайновидцев и его интерпретации в сирийской подвижнической «Книге степеней» — таков предмет исследования в статье А. Кофски и С. Рузера. Содержание духовного опыта и проблема его передачи в условиях пребывания в активном исламском окружении и в контексте требований ортодоксии последовательно разбираются в исследовании А. Трейгера, сосредоточенном на истории столкновения, имевшего место в VIII веке между восточносирийским тайновидцем Иоанном Дальятским и католикосом Церкви Востока Тиматеосом I. В качестве приложения к этому исследованию мы публикуем перевод одного из посланий Иоанна Дальятского, служащего свидетельством духовности этого сирийского старца, полученным из первых рук. Поэтическое оформление духовности Церкви Востока рассматривается в статье А. Притулы, где сопоставлены произведения знаменитого восточносирийского гимнотворца Нарсая и гимны из сборника, носящего имя церковного деятеля и поэта монгольской эпохи Гиваргиса Варды. Предлагаемый сравнительный анализ сопровождается публикацией шести гимнов из указанного сборника, предпринятой по рукописному материалу, и впервые осуществлённым переводом их на русский язык. Гимнографическому творчеству в западносирийских традициях посвящена статья Н. Смеловой, прослеживающей развитие литургической образности на материале богородичных песнопений, вошедших в сирийский обиход благодаря переводам с греческого.

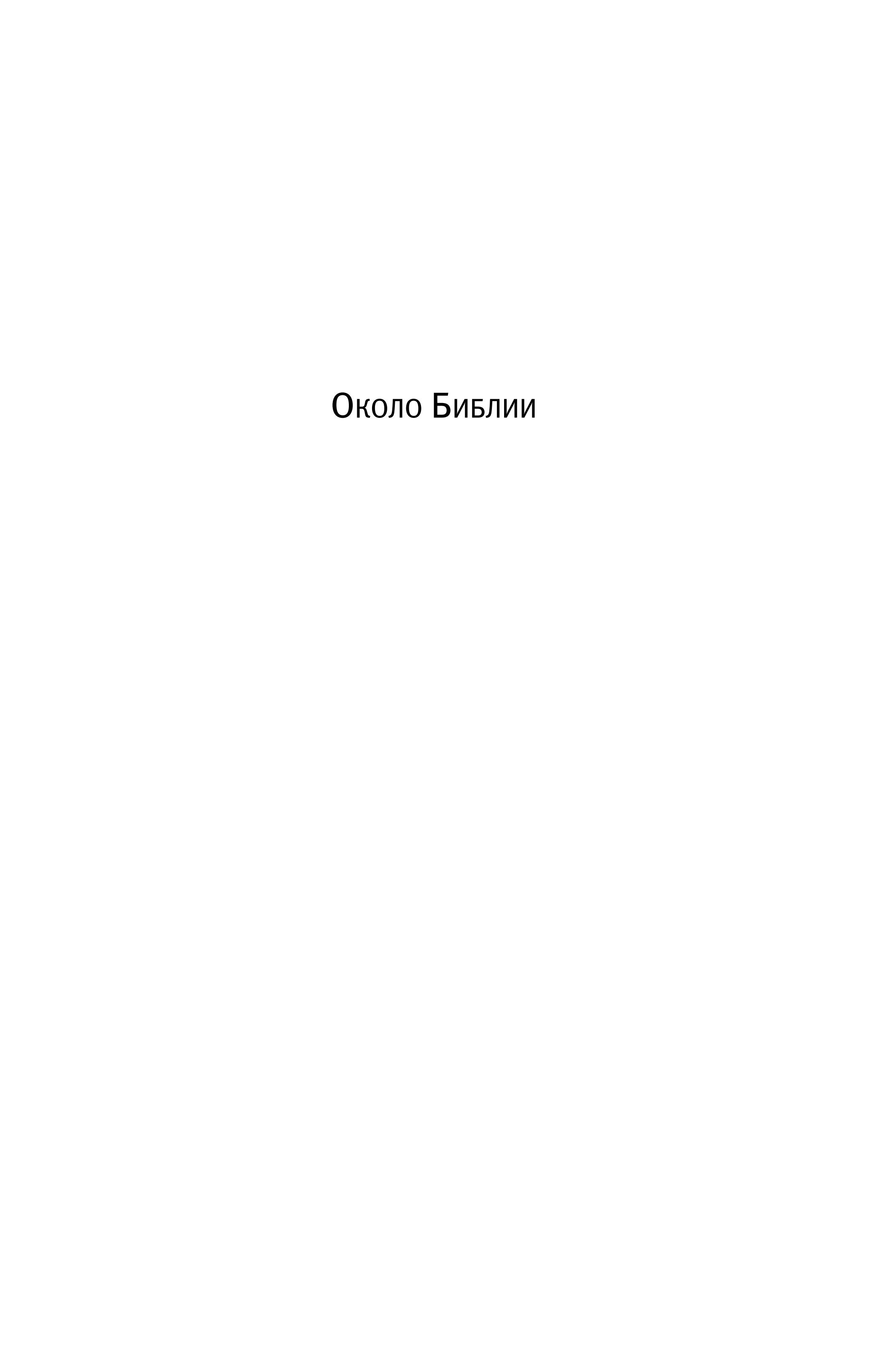
Исследования, сосредоточенные на проблемах конфессиональных столкновений в сирийском христианстве, образуют следующий раздел. В нём читатель найдёт работу Н. Селезнёва, в которой прослеживается формирование различных типов отношения к Несторию Константинопольскому и разбирается вопрос почитания его в числе «греческих учителей» в традиции Церкви Востока. Статья Ю. Аржанова призвана показать как конфессиональное противостояние различных сирийских церковных традиций отразилось в истории отношений между христианством и иудаизмом в доисламской Аравии. Заключительным материалом настоящего раздела является статья А. Муравьёва о знаменитом

западносирийском гимнотворце Иакове Саругском и воспетом им Симеоне Столпнике.

Статья Г. Кесселя, посвящённая «Книжице крупиц» — сирийскому сборнику известных произведений литературного творчества (включённых в него частью целиком, частью — в виде фрагментов), служит своего рода историей сирийской литературы в миниатюре. Исследование М. Толстолуженко представляет читателю эпоху так называемого сирийского ренессанса и одного из западносирийских авторов первой половины XIII века Иакова бар Шакко, труды которого — «Книга диалогов» и ставшая предметом рассмотрения в предлагаемой статье «Книга сокровищ» — представляют собой характерные для его времени (и не только для сирийской культуры) «суммы» знаний, как «светского» (по грамматике, риторике, поэтике, логике, этике, естествознанию и пр.), так и «богословского» характера. Исследование сопровождается публикацией текста 7-й главы из первой части «Книги сокровищ» и её впервые осуществлённого русского перевода.

Заключительный раздел выпуска возобновляет тему символического расширения обозрения наследия христианского Востока, в данном случае — распространения сирийской культуры и её бытования в сфере арабского языка. Статья Д. Морозова повествует об истории обретения арабского перевода текста Ефрема Сирина «О диаволе и смерти», ранее утратившего свою целостность и неверно опознаваемого. Вслед за статьёй читателю предлагается русский перевод начала этого письменного памятника, выполненный автором по рукописному материалу, к которому прилагается перевод остальной части текста, ранее опубликованный академиком И. Ю. Крачковским. Завершает этот раздел и весь выпуск статья Н. Селезнёва о католикосе Церкви Востока Илии III, известном также как Абу Халим ибн ал-Хадиси, которая сопровождается впервые публикуемым русским переводом его проповеди на Рождество Христово.





Около Библии

Сергей Минов

Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ»

Цель этой статьи — познакомить русскоязычного читателя с одним из наиболее необычных произведений в истории сирийской христианской письменности — сочинением, известным под именем «Пещеры сокровищ» (сир. ܡܥܪܬ ܓܙܐ) [далее ПС].

Это произведение стало впервые доступно европейскому ученому сообществу после того, как в 80-х гг. позапрошлого века Карл Бецольд опубликовал его сирийский текст вместе с древней арабской версией и немецким переводом[1]. Столетие спустя Су-Мин Ри опубликовал критическое издание сирийского текста ПС, сопроводив его французским переводом[2]. Проанализировав девятнадцать рукописей сочинения, Ри разделил их на две редакции — восточную (несторианскую) и западную (яковитскую). Впрочем, из-за сложной текстуальной истории ПС, даже это издание не разрешило раз и навсегда проблему критического текста этого памятника[3]. Со времени публикации текста ПС Бецольдом появилось немалое количество исследований, посвященных этому сочинению[4]. Особо стоит отметить опубликованный срав-

---

[1] *Die Schatzhöhle aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen* / Ed. C. Bezold. 2 vols. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1883, 1888.

[2] *La Caverne des Trésors: les deux recensions syriaques* / Ed. S.-M. Ri. 2 vols. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 486–487, Scriptores Syri 207–208; Louvain: Peeters, 1987.

[3] См., например, критику издания Ри в: Leonhard, C., *Observations on the Date of the Syriac Cave of Treasures* / Ed. P.M.M. Daviau, J.W. Wevers and M. Weigl, *The World of the Aramaeans III: Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 326; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 255, note 2.

[4] Среди наиболее важных публикаций по ПС, кроме уже упомянутых,

нительно недавно подробный комментарий С.-М. Ри[5]. Среди переводов ПС на современные языки заслуживают упоминания английский и испанский переводы[6].

стоит отметить следующие: Bamberger, J., *Die Litteratur der Adambücher und die haggadischen Elemente in der syrischen Schatzhöhle.* Aschaffenburg: C. Krebs, 1901; Götze, A., *Die Schatzhöhle: Überlieferung und Quellen.* Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 4; Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1922; Idem., *Die Nachwirkung der Schatzhöhle* // Zeitschrift für Semitistik 2 (1923), S. 51–94; 3 (1924), S. 53–71, 153–177; Kowalski, A., *Il sangue nel racconto della passione di Cristo nella Caverna dei Tesori siriaca // Sangue e antropologia nella teologia.* Atti della VI settimana, Roma, 23–28 novembre 1987 / Ed. F. Vattioni. 3 vols. Centro studi Sanguis Christi 6; Roma: Pia Unione del Preziosissimo Sangue, 1989, vol. 1, pp. 163–173; Poirier, P.-H., *Note sur le nom du destinataire des chapitres 44 à 54 de la Caverne des Trésors* // Christianisme d'Égypte. Hommages à René-Georges Coquin. Cahiers de la Bibliothèque Copte 9; Paris: Louvain: Peeters, 1995, pp. 115–122; Reinink, G.J., *Der Verfassername "Modios" der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodius* // Oriens Christianus 67 (1983), S. 46–64; Ri, S.-M., *La Caverne des Trésors: problèmes d'analyse littéraire* // IV Symposium Syriacum, 1984 / Ed. H.J.W. Drijvers et al. Orientalia Christiana Analecta 229; Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987, pp. 183–190; Idem., *La Caverne des Trésors et le Testament d'Adam* // V Symposium Syriacum 1988 / Ed. R. Lavenant. Orientalia Christiana Analecta 236; Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990, pp. 111–122; Idem., *La Caverne des Trésors et Mar Éphrem* // Symposium Syriacum VII / Ed. R. Lavenant. Orientalia Christiana Analecta 256; Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1998, pp. 71–83; Idem., *Les prologues de la Caverne des Trésors et la notion d'"Apocryphe" // Entrer en matière: Les prologues* / Ed. J.-D. Dubois and B. Roussel. Patrimoines: Religions du Livre; Paris: Cerf, 1998, pp. 135–150; Ruzer, S., *The Cave of Treasures on Swearing by Abel's Blood and Expulsion from Paradise: Two Exegetical Motifs in Context* // Journal of Early Christian Studies 9:2 (2001), pp. 251–271; Idem., *A Long Way from the Cave of Treasures to Jerusalem: Pilgrimage or Exile?* // Jews and Slavs 10 (2003), pp. 19–26; Toepel, A., *Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine quellenkritische Untersuchung.* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 618, Subsidia 119; Louvain: Peeters, 2006; Idem., *Yonton Revisited: A Case Study in the Reception of Hellenistic Science within Early Judaism* // Harvard Theological Review 99:3 (2006), pp. 235–245.

[5] Ri, A.S.-M., *Commentaire de la Caverne des Trésors. Étude sur l'histoire du texte et de ses sources.* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 581, Subsidia 103; Louvain: Peeters, 2000.

[6] *The Book of the Cave of Treasures: A History of the Patriarchs and the Kings, Their Successors, from the Creation to the Crucifixion of Christ, Translated from the Syriac Text of the British Museum MS. Add. 25875* / Tr. E.A.W. Budge. London: The Religious Tract Society, 1927; *La Cueva de los Tesoros* / Tr. P. González Casado. Apócrifos cristianos 5; Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

Литературный жанр ПС можно охарактеризовать как библейский парафраз. Берущий начало в иудейской литературе эпохи Второго Храма, где он представлен такими произведениями как «Книга Юбилеев» и «Иудейские древности» Иосифа Флавия, этот жанр получил дальнейшее развитие в христианской традиции[7]. Автор ПС организует свой нарратив, пересказывая, иногда близко к библейскому тексту, иногда со значительными отклонениями и добавлениями, христианскую историю спасения — начиная с творения мира и до Пятидесятницы. В своем изложении библейских событий автор ПС следует глобальной хронологической схеме, основанной на представлении о семи днях творения из первой главы книги Бытия, согласно которой вся история мира помещается в семь тысяч лет[8]. В истории ранней и позднеантичной христианской письменности, как сирийской, так и на других языках, ПС не имеет прецедентов и может по праву считаться оригинальным произведением. Наиболее близким ПС по композиционному принципу произведением является «Книга Юбилеев»[9].

Нет никаких сомнений в том, что ПС была написана на сирийском языке. Свидетельством этому служит, прежде всего, использование автором игры слов, возможное только на этом языке[10]. К этому можно добавить и встречающиеся в тексте выска-

---

[7] См. Alexander, P.S., *Retelling the Old Testament // It Is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of B. Lindars* / Ed. D.A. Carson and H.G.M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 99–121; Crawford, S.W., *Rewriting Scripture in Second Temple Times.* Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2008.

[8] См. Witakowski, W., *The Idea of Septimana Mundi and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition* // V Symposium Syriacum, 1988 / Ed. R. Lavenant. Orientalia Christiana Analecta 236; Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990, pp. 93–109.

[9] Хотя нет никаких свидетельств непосредственного влияния *Книги Юбилеев* на автора ПС, вопрос о его знакомстве с этим апокрифическим сочинением требует дополнительного рассмотрения. О существовании сирийского перевода *Книги Юбилеев* см.: Tisserant, E., *Fragments syriaques du Livre des Jubilés* // Revue Biblique 30 (1921), pp. 55–86, 206–232.

[10] См. объяснение разных имен Дьявола в переведенном нами отрывке, (III.6).

зывания о первенстве сирийского языка над другими языками[11]. Не ставится учеными под сомнение и христианский характер этого произведения. Доказательством этого выступает типологическая связь между Адамом и Христом, которая лежит в основе авторского истолкования хронологии евангельских событий, а также многочисленные примеры типологической и символической экзегезы ветхозаветных фигур и событий, встречающиеся в этом произведении.

Особо стоит отметить псевдоэпиграфический характер ПС. В целом ряде рукописей авторство ПС приписывается Ефрему, знаменитому сирийскому писателю IV в., хотя нет никаких сомнений в том, что эта атрибуция неверна. В пользу последнего утверждения свидетельствует тот факт, что имеется целый ряд примеров того, как автор ПС истолковывает библейские образы или события отлично от того, как они истолкованы в подлинных произведениях Ефрема. Так, например, отождествление «духа Божьего», упомянутого в Быт 1, 2, со Святым Духом в ПС I.4–7 находится в прямом противоречии с Ефремом, который отвергает такое толкование и понимает этот «дух» как «ветер», т.е. природную, а не сверхъестественную, силу (*Comm. in Gen.* I.7). Другой пример: согласно ПС XLVI.14 Маги посетили младенца Иисуса, когда тому было восемь дней от роду, тогда как Ефрем (*De Nativitate* 26.2) датирует это событие позднее, — после того, как Иисусу исполнилось два года. По всей видимости, неизвестный автор ПС предпочел приписать свой труд Ефрему, чтобы таким образом завоевать как можно большую популярность, пользуясь авторитетом этого святого, признанного сирийскими христианами всех направлений[12]. Такая литературная стратегия была до-

---

[11] См. ПС XXIV.9–1–сирийский язык как первый язык; LIII.25–2–отсутствие сирийского языка в трехъязычной надписи над крестом Иисуса как свидетельство о неучастии сирийцев в убийстве Христа. О сирийском языке как первоязыке см.: Rubin, M., *The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity* // Journal of Jewish Studies 49:2 (1998), pp. 306–333; van Reeth, J.M.F., *L'araméen: la langue du Paradis* // La langue dans tous ses états. Acta Orientalia Belgica 18; Bruxelles: Société Belge d'Études Orientales, 2005, pp. 137–144.

[12] О влиянии Ефрема на позднейших сирийских писателей см.: van

вольно распространенной на христианском Востоке во время написания ПС[13].

Другим заслуживающим упоминания аспектом ПС является заметная полемическая антииудейская направленность этого произведения. По словам самого автора, целью написания ПС было опровержение нападок на родословие и репутацию Девы Марии со стороны иудеев (см. ПС XLIV.1–4). Преследуя эту цель, автор приводит подробные генеалогии Марии и Иисуса. Помимо этого, он ведет многостороннюю полемику с иудаизмом — как в виде открытых нападок (см. XXI.22; XLVIII.13–14; LI.12) и высказываний в духе «теологии замещения» (см. ПС XIX.13; XXXI.28; XLIII.9; XLVIII.29; L.13–14; LII.1, 17), так и на менее явном уровне, создавая «деиудаизированную» версию древней истории (самым ярким примером подобного рода служит полное умолчание автором ПС дарования Закона Моисею и исхода еврейского народа из Египта).

К сожалению, мы не располагаем внешней информацией о времени и среде, в которой ПС была написана. Неизвестный автор постарался избавиться от каких бы то ни было следов, которые могли бы выдать его конфессиональную принадлежность. Так, встречающиеся в рукописях восточной группы пассажи, содержащие открытую антимонофизитскую полемику (ср. ПС XXI.19; XXIX.10), следует, с большой долей вероятности, считать позднейшим добавлением. Мы можем судить о времени написания этого произведения лишь на основании информации, содержащейся в самом тексте, а также некоторых косвен-

---

Rompay, L., "*Mallpânâ dilan Suryâyâ*". *Ephrem in the Works of Philoxenus of Mabbog: Respect and Distance* // Hugoye: Journal of Syriac Studies 7:1 (2004); Chialà, S., *Efrem nei mistici siro-orientali e in particolare in Isacco di Ninive* // Saint Éphrem, un poète pour notre temps. Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque XI; Antélias, Liban: Centre d'Études et de Recherches Orientales, 2007, vol. 1, pp. 241–253.

[13] См. Beatrice, P.F., *Forgery, Propaganda and Power in Christian Antiquity: Some Methodological Remarks // Alvarium. Festschrift für Christian Gnilka* / Ed. W. Blümer, R. Henke and M. Mülke. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 33; Münster: Aschendorff, 2002, p. 39–51. Gray, P.T.R., *Forgery as an Instrument of Progress: Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century* // Byzantinische Zeitschrift 81 (1988), pp. 284–289.

ных свидетельств. В качестве *terminus ante quem* для ПС выступает использование автором «Откровения Псевдо-Мефодия Патарского», апокалиптического сочинения, написанного на сирийском языке в 60-х гг. VII в.[14] Сложнее обстоит ситуация с *terminus post quem*. Клеменс Леонард на основе анализа целого ряда идей, содержащихся в ПС, пришел к выводу, что она не могла быть написана раньше V в.[15] Нам представляется, что в качестве *terminus post quem* для ПС может служить использование ее автором традиции о строительной активности царя Соломона в Гелиополисе-Баальбеке (см. ПС XXXV.18–21), получившей известность не ранее первой декады VI в.[16] Несмотря на все эти трудности, можно говорить о некотором подобии научного консенсуса в вопросе датировки конечной формы ПС, т.е. прототипа, стоящего за ее двумя редакциями. Большинство исследователей датирует его концом V или VI в.[17]

Что касается конфессиональной принадлежности автора ПС, то особенно многообещающим, на наш взгляд, представляется направление, предложенное К. Леонардом. В своей последней статье, основываясь на текстологическом анализе отрывка, посвященного жертвоприношению Исаака (ПС XXIX.8–14), Леонард пришел к выводу, что древнейший текстуальный слой этого пассажа отражает взгляд на обрезание Иисуса, характерный для крайних монофизитов, — евтихиан, а позднее — последователей Юлиана Галикарнасского[18].

Есть также основания говорить о том, что автор ПС был не-

---

[14] См.: *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* / Ed. G.J. Reinink. 2 vols. CSCO 540–541, Syr. 220–221; Louvain: Peeters, 1993, vol. 2, pp. XXX–XXXII.

[15] Leonhard, 2001.

[16] Об этой традиции подробнее см. нашу статью *The Story of Solomon's Palace at Heliopolis* // Le Muséon (в печати).

[17] См. Leonhard, 2001; Toepel, 2006, p. 6. Попытка С.-М. Ри доказать, что Афраат и Ефрем были знакомы с ПС, вряд ли может быть признана убедительной; см. Ri, 2000, pp. 545–554.

[18] См. Leonhard, C., *Die Beschneidung Christi in der syrischen Schatzhöhle. Beobachtungen zu Datierung und Überlieferung des Werks // Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002* / Ed. M. Tamcke. Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 33; Münster: LIT, 2004, S. 11–28.

посредственно знаком с персидской культурой. В качестве примера можно привести упоминание в ПС I.7 *рапитвина* (пехл. *rapīθwən*, сир. ܪܦܝܬܘܢ), мифологической фигуры, олицетворяющей полдень и связанной с водой, которая играла важную роль в зороастрийской космологии[19]. Другой пример подобного рода, — упоминание в ПС XXVII.4–5 расположенного на территории Азербайджана зороастрийского святилища, построенного рядом с источником и содержащего статую белого жеребца. Нет никаких сомнений в том, что автор имел в виду святилище Адургушнасп, один из трех главных храмов огня в Сасанидском Иране, название которого переводится как «огонь жеребца»[20]. Ни один из этих мотивов не засвидетельствован в христианских описаниях Персии и зороастризма в эпоху поздней античности, что говорит о том, что автор ПС не заимствовал их из уже существующей литературной традиции, а опирался на свой собственный опыт.

На наш взгляд, ПС была написана в середине или второй половине VI в. в Византийско-Персидской контактной зоне, по всей видимости, — в Сасанидской части северной Месопотамии. Есть также серьезные основания полагать, что автор этого произведения был монофизитом[21].

В древности ПС пользовалась значительной популярностью среди сирийских христиан, как несториан, так и монофизитов. Следы знакомства с этим произведением можно обнаружить в «Откровении Псевдо-Мефодия», «Зукнинской хронике», у Ишо‘дада из Мерва, Соломона из Басры и некоторых других сирийских христианских авторов[22]. Частично или целиком ПС была

---

[19] См. Boyce, M., *Rapithwin, Nō Rūz, and the Feast of Sade // Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday* / Ed. J.C. Heesterman, G.H. Schokken and V.I. Subramoniam. The Hague: Mouton, 1968, pp. 201–215.

[20] См. Boyce, M., *Ādur Gušnasp // Encyclopaedia Iranica* / Ed. E. Yarshater. London: Routledge & Kegan Paul, 1985, vol. 1, pp. 475–476.

[21] Подробнее эта теория развивается в моей диссертации, готовящейся в Еврейском Университете Иерусалима под руководством проф. Г. Струмзы и д-ра С. Рузера.

[22] См. Götze, 1923–1924.

переведена на коптский, арабский, эфиопский и грузинский языки[23]. На арабоязычном Востоке популярность ПС вышла за пределы христианских кругов. Ее влияние прослеживается, например, в трудах таких известных мусульманских историографов, как ат-Табари и ал-Якуби[24]. Влияние ПС можно обнаружить и в средневековой Европе. Так, легенда о четвертом сыне Ноя, получившая известность на Западе благодаря переводам «Откровения Псевдо-Мефодия» на греческий, латинский и старославянский языки, появляется впервые именно в ПС[25].

Для первоначального ознакомления русскоязычных читателей с этим уникальным памятником сирийской культуры нами был выбран фрагмент из пяти глав (II–VI), содержащий историю

---

[23] Из древних переводов ПС были опубликованы следующие: арабский — Bezold, 1883–1988; *Apocrypha Arabica: Kitab al-Magall, or The Book of the Rolls* // Ed. M.D. Gibson. Studia Sinaitica 8; London: C.J. Clay and Sons, 1901; *La Caverna dei Tesori: testo arabo con traduzione italiana e commento* / Ed. A. Battista, B. Bagatti. Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 26; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1979; эфиопский — *Il Qalementos etiopico: La rivelazione di Pietro a Clemente, I libri 3–7* / Ed. A. Bausi, A. Studi Africanistici, Serie Etiopica 2; Napoli: Istituto universitario orientale, 1992; грузинский — *La Caverne des Trésors: version géorgienne* / Ed. C. Kourcikidzé, J.-P. Mahé. 2 vols. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 526–527, Scriptores Iberici 23–24; Louvain: Peeters, 1992–1993; фрагменты коптской версии — Poirier, P.-H., *Fragments d'une version copte de la* Caverne des Trésors // Orientalia 52:3 (1983), pp. 415–423. Стоит отметить, что в арабской, так же как и в зависящей от нее эфиопской традиции, ПС циркулировала включенная (частично) в состав более крупных литературных произведений, таких как Псевдо-Климентово «Восьмикнижие»; об этом произведении см. Cowley, R.W., *The Identification of the Ethiopian Octateuch of Clement, and its Relationship to the Other Christian Literature* // Ostkirchliche Studien 27:1 (1978), pp. 37–45.

[24] См. Götze, 1923–1924, S. 60–75. См. также van Reeth, J.M.F., *Caliph al-Ma'mûn and the Treasure of the Pyramids* // Orientalia Lovaniensia Periodica 25 (1994), pp. 221–236.

[25] См. Hill, T.D., *The Myth of the Ark-Born Son of Noe and the West-Saxon Royal Genealogical Tables* // Harvard Theological Review 80:3 (1987), pp. 379–383; Witakowski, W., *Jonites och Nimrod i Jerahmeels hebreiska krönika* // Nordisk Judaistik 22 (2001), s. 59–73. О происхождении этой традиции см. Gero, S., *The Legend of the Fourth Son of Noah* // Harvard Theological Review 73:1–2 (1980), pp. 321–330; Toepel, A., *Yonton Revisited: A Case Study in the Reception of Hellenistic Science within Early Judaism* // Harvard Theological Review 99:3 (2006), pp. 235–245.

Адама и Евы[26]. Ввиду сложного состояния текста ПС, а также из-за ограничений объема, за основу для данного перевода был взят текст согласно лучшей из сохранившихся рукописей — рукописи А по классификации С.-М. Ри (Британский Музей, *Add.* 25875, *fol.* 3v–50v). В тех немногих случаях, где чтения этой рукописи могли быть улучшены за счет других рукописей, это было сделано без отдельных оговорок. Перевод текста сопровожден подробным комментарием.

«Пещера сокровищ», глл. II–VI: Перевод

II. Творение же Адама было так: 2 в шестой день, то есть навечерие субботы, в первом часу дня, когда покой царствовал над всеми чинами (ангельскими) и воинствами (небесными), сказал Бог: 3 «Придите, сотворим человека по образу нашему и по подобию нашему» (Быт 1, 26), свидетельствуя тем о преславных лицах Троицы — Сыне и Духе. 4 Когда же услышали ангелы слово это, то исполнились страха и трепета, говоря друг другу: 5 «Великое чудо предстоит узреть нам в этот день — образ Бога, Творца нашего!» 6 И увидели они правую руку Бога, распростертую и протянутую над всем миром, и все сотворенное было собрано в ладони правой руки Его. 7 И увидели они, как взял Он от всей земли — частицу праха, и от всей природы водной — каплю воды, и от всего воздуха, который вверху, — дуновение ветра, и от всей природы огня — немного теплоты. 8 И увидели ангелы, что когда эти четыре слабых элемента — холод и тепло, сухость и влага — были собраны в Его правой руке, 9 то сделал Бог Адама. 10 Почему Бог сотворил Адама из этих четырех элементов, если не для того, чтобы подчинилось ему всё, что есть в мире? 11 Он взял крупицу праха от земли — чтобы подчинились Адаму все существа, которые произошли из праха, и каплю воды — чтобы всё, что в морях и реках, было его, и дуновение воздуха — чтобы даны ему были все виды (существ) летающих по воздуху, и теплоту огня — чтобы все огненные (сущности) и силы ангельские были ему помощниками. 12 Руками Своими святыми сотворил Бог Адама — по образу и

[26] Разбивка текста на главы и стихи дана согласно изданию Ри — Ri, 1987.

подобию Своему. [13] Когда же увидели ангелы его преславный облик, то были потрясены красотой образа его. [14] Потому что увидели они образ лица его, блистающий красотой преславной, словно диск солнечный, и сияние глаз его, подобное солнцу, и образ тела его, подобный блеску хрусталя. [15] Когда же выпрямился он, то встал в центре земли [16] и утвердил стопы свои на том месте, где был воздвигнут крест Спасителя нашего. Потому что Адам был сотворен в Иерусалиме. [17] Там он был облачен в одежду царскую, и венец славы увенчал голову его, [18] и там он был поставлен царем, священником и пророком. Там посадил его Бог на трон славы, [19] и там Он дал ему владычество над всеми тварями. [20] И собрались все звери, скот и птицы перед Адамом, и прошли они все перед ним, и дал он им имена, и склонили они свои головы перед ним. [21] И все существа поклонились и подчинились ему. [22] И услышали ангелы и воинства (небесные) голос Божий, говорящий: [23] «Адам, Я сделал тебя царем, священником, пророком, господином, главой и управителем над всеми сделанными и сотворенными. И да подчинятся они тебе и да будут твоими. [24] И тебе Я дал владычество над всем, что Я сотворил». [25] Когда же услышали ангелы слова эти, то все преклонили колени и поклонились ему.

III. Когда же увидел глава нижнего чина (ангельского), какое величие дано было Адаму, то с того самого дня позавидовал ему и не захотел поклониться ему. И сказал он воинству своему: [2] «Не поклоняйтесь ему и не славьте (его) вместе с ангелами! Справедливо было бы ему поклониться мне, потому что я — огонь и дух, а не мне кланяться глине, слепленной из праха». [3] И, размышляя так, мятежник не оказал послушания и по своей собственной свободной воле отделился от Бога. [4] И был отвержен и пал он сам и весь чин его. В день шестой, во втором часу произошло их падение с неба. [5] И отняты были (у них) одежды их великолепные. [6] И стал он называться «Сатана» — потому что «отклонился», и «Шида» — потому что «был извергнут», и «Дайва» — потому что «потерял» одеяние славы своей. [7] И вот, с того дня и до сих пор, он и все воинство его наги, неукрашены и безобразны. [8] Когда же низвержен был Сатана с неба, то Адам был возвышен, чтобы взойти в Рай на

колеснице огненной, в то время как ангелы пели ему хвалу, серафимы освящали его, а херувимы благословляли его. И вошел Адам в Рай под радостные возгласы и славословия. [9] И как только вошел он, то дана была ему заповедь не есть от дерева. [10] Вхождение же его в Рай произошло в третьем часу Пятницы. [11] И навел (Бог) на Адама сон, и он заснул. [12] И взял Он одно ребро от правой части его стороны и сделал из него Еву. [13] Когда же проснулся Адам и увидел Еву, то обрадовался ей весьма. [14] И были Адам и Ева посреди Рая одетые в славу и в сиянии великолепия три часа. [15] Рай же этот находится наверху, вознесенный над всеми горами высокими (на) тридцать пядей согласно мере духа воздушного, и окружает всю землю. [16] Вот и пророк Моисей сказал, что насадил Бог Рай посреди Эдема и поместил там Адама (Быт 2, 8). [17] Эдем же — это святая Церковь, а Церковь — это милосердие Божие, которое Он уготовал простереть над всеми людьми. [18] Потому что Бог в предвидении Своем знал, что Сатана замыслил против Адама, то поместил его вначале в утробу милосердия Его, как поет о Нем блаженный Давид — «Господи! Ты нам прибежище в род и род» (Пс 90, 1), то есть — «Посреди милосердия Своего Ты поселил нас». [19] И когда он просил Бога о спасении людей, то сказал — «Вспомни собрание Твое, которое Ты приобрел издревле» (Пс 74, 2), [20] то есть — «(Вспомни) милосердие Твое, которое Ты уготовал простереть над нашим немощным родом». [21] Эдем — это святая Церковь, а Рай, находящийся в нем, — это место отдыха и наследие жизни, которое приготовил Бог для святых.

IV. И поскольку Адам был священником, царем и пророком, то поместил его Бог в Раю, чтобы служил он посреди Эдема подобно священнику в Церкви святой, как свидетельствует о нем блаженный Моисей (Быт 2, 15): «возделывать его» — то есть (служить) Богу посредством служения священнического в вознесении хвалы, и «хранить его» — то есть заповедь эту, порученную ему по милосердию Божию. [2] И поселил Бог Адама и Еву в Раю. И посадил Бог Древо Жизни в центре Рая. [3] Правдиво слово это и возвещает истину: Древо Жизни было прообразом Креста Спасения, который был воздвигнут в центре земли. [4] Когда же увидел Сатана Адама и Еву радующихся в Раю, то исполнился мятежник зависти

и очень огорчился. [5] И пошел он и вселился внутри змея, и перенес его, заставив лететь по воздуху, к окраине Рая. [6] По какой причине вошел он во змея и спрятался (там)? [7] Потому что знал он, что отвратителен вид его и что если увидит Ева облик его, то тут же убежит от него. [8] И подобно тому, как если кто учит птицу говорить по-гречески, то приносит большое зеркало и ставит между ней и собой. Затем он начинает разговаривать с ней. [9] Птица же, услышав его голос, немедленно оборачивается и видит свой образ в зеркале, и тут же исполняется радости, полагая, что это сотоварищ её говорит с ней. [10] И тогда уж она охотно подчиняется, [11] и прислушивается к словам, которые человек этот произносит, и старается, и обучается говорить по-гречески. [12] Подобно этому и Сатана пришел и вселился в змея, дожидаясь удобного момента. Увидев Еву одну, он позвал ее по имени. [13] Когда же она повернулась к нему, то увидела в нем свой собственный образ. Он же стал говорить с ней и ввел её в заблуждение словами лживыми, потому что слаба природа женская, и поверила она ему. [14] Когда же услышала она от него о дереве и плодах его, то тут же не задумываясь побежала и сорвала плод неповиновения с дерева, о котором была установлена заповедь смерти, и съела. [15] И в тот же миг она оказалась обнаженной. [16] Увидев же безобразие наготы своей, она побежала обнаженная и спряталась посреди другого дерева, и прикрыла наготу свою листьями этого дерева. [17] И позвала она Адама, и он пришел к ней. И протянула она ему плод, от которого поела. [18] И он тоже поел от него, и тоже оказался обнаженным. [19] И сделали они себе набедренные повязки из листьев фиги, [20] и носили эти бесславные повязки три часа. [21] В полдень получили они приговор. [22] И сделал им Бог одежды из кожи, которая была снята с деревьев, то есть из коры древесной, потому что у деревьев в Раю кора была мягкая, — мягче виссона и шелка царских. [23] И одел их (Бог) в эту кожу слабую, простертую над телом болезненным.

V. В третьем часу вошли Адам (и Ева) в Рай, и три часа наслаждались благами (его), и три часа провели в наготе постыдной, и в девятом часу произошел исход их из Рая. [2] И когда шли они в печали прочь, то заговорил Бог с Адамом и утешил его, сказав ему:

[3] «Не печалься, Адам, потому что Я верну тебе наследие твое. Смотри, как возлюбил Я тебя, — [4] хоть и проклял Я землю из-за тебя, но тебя самого освободил от проклятия; [5] и ноги змея заключил в животе его, и дал в пищу ему прах земной; и Еву усмирил ярмом рабства и подчинения. [6] И поскольку нарушил ты заповеди мои, то ступай прочь, но не печалься. [7] Когда исполнятся времена, которые Я назначил вам провести в изгнании вовне, в земле проклятой, то пошлю Я сына моего. [8] И сойдет он, чтобы спасти тебя, и вселится в деву, и оденется в плоть. [9] И через него произойдет твое спасение и восстановление. [10] Ты же заповедай сыновьям твоим и скажи им, чтобы после смерти твоей умастили тело твое смирною, кассией и алоем. И чтобы положили тебя посреди пещеры этой, в которой Я поселю вас теперь, до той поры как придется вам покинуть окрестности Рая ради земли той, что находится вовне. [11] И тот, кто будет жить во дни те, да возьмет тело твое с собой и перенесет его, и поместит его там, где Я укажу, — в центре земли. [12] Потому что там произойдет спасение твое и всего потомства твоего». [13] И открыл Бог Адаму все, что предстоит претерпеть Сыну ради него. [14] Когда же вышли Адам и Ева из Рая, то закрылись ворота его и встал перед ними херувим, несущий меч обоюдоострый. [15] И, следуя дороге духов, спустились Адам и Ева на гору Рая, и нашли пещеру на вершине горы. [16] И вошли они в нее и спрятались там. [17] Адам же и Ева были девственники. И захотел Адам познать Еву, жену свою. И взял он из окрестностей Рая золото, ладан и смирну, и положил посреди пещеры. И благословил он ее и освятил, чтобы была она домом молитвы для него и для потомства его, и назвал ее «Пещера сокровищ». [18] И спустились Адам и Ева с горы той святой на нижние склоны ее, и там познал Адам Еву, жену свою. [19] И зачала она, и родила Каина и сестру его Лебуду, вместе с ним. [20] И снова зачала она, и родила Авеля и сестру его единоутробную Калимту. [21] И когда подросли дети, то сказал Адам Еве — «Пусть Каин возьмет (в жены) Калимту, которая родилась вместе с Авелем, а Авель пусть возьмет Лебуду, которая родилась вместе с Каином». [22] И сказал Каин Еве, матери своей, — «Я возьму мою сестру, а Авель пусть возьмет свою», — потому что Лебуда была красива. [23] Когда же услышал Адам слова эти, то был очень недоволен, и сказал — [24] «Это

будет нарушением заповеди, если возьмешь ты сестру твою, которая родилась вместе с тобой. [25] Впрочем, возьмите вы двое с собой от плодов земных и от перворождных стада, и взойдите на вершину горы этой святой. Войдите в Пещеру сокровищ и принесите там жертвы ваши, и помолитесь Богу. [26] И тогда уж соединяйтесь с женами вашими». [27] И случилось так, что когда Адам, первый священник, и сыновья его, Каин и Авель, поднялись на вершину горы, то вошел Сатана в Каина, чтобы убил он брата своего из-за Лебуды. И потому что отвергнута была жертва его и не принята Богом, а жертва Авеля была принята, [28] то еще больше позавидовал Каин брату своему Авелю. [29] И когда спустились они с горы в долину, то восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его, ударив куском кремня. [30] И в тот же миг вынесен был ему приговор смертный. [31] И стал он скитальцем и бродягой на все дни жизни своей. И отправил его Бог в изгнание, в сторону леса, который находится в (земле) Нод. [32] И взял он (в жены) сестру свою, и было жилище его там.

VI. И были Адам и Ева в скорби по Авелю сто лет. [2] И тогда снова познал Адам Еву, жену свою, и родила она Сифа, мужа прекрасного и могучего, совершенного, как Адам. [3] И стал он отцом исполинов, которые (жили) до потопа. [4] У Сифа же родился Енос. [5] И Енос родил Каинана. И Каинан родил Малелеила. Эти патриархи родились при жизни Адама. [6] И когда прожил Адам девятьсот тридцать лет, — до сто тридцать пятого года Малелеила, [7] то приблизился и настал день кончины его. [8] И собрались и пришли к нему Сиф, сын его, и Енос, и Каинан, и Малелеил. И благословил он их, и помолился о них. [9] И заповедал сыну своему Сифу, и сказал ему: «Сиф, сын мой, соблюди то, что я наказываю тебе сегодня, [10] и сам в день кончины твоей заповедай Еносу и расскажи ему, а Енос — Каинану, а Каинан — Малелеилу, и да будут передавать слово это во всех поколениях ваших. [11] Когда же умру я, то умастите меня смирною, кассией и алоем, и положите тело мое в Пещере сокровищ. [12] И тот из всех ваших поколений, кто останется в то время, когда случится исход ваш из места этого, что в окрестности Рая, пусть возьмет с собой тело мое, и перенесет его, и положит в центре земли. [13] Потому что там совершится спасе-

ние мое и всего потомства моего. [14] Ты же, Сиф, сын мой, будь вождем сыновьям народа твоего, и управляй ими в чистоте, и святости, и страхе Божием. И да отделятся потомки ваши от потомков убийцы Каина». [15] И когда распространился слух о том, что Адам при смерти, то собрались и пришли к нему все потомки Сифа, сына его, — Енос, Каинан и Малелеил, они сами и жены их, и сыновья их. [16] И благословил он их, и помолился о них. [17] Исход же Адама из мира этого произошел в девятьсот тридцатом году, согласно отсчету от начала мира, в четырнадцатый день луны, в месяце Нисане, в девятом часу, в день пятницы. [18] В том же самом часу, когда Сын Человеческий предал душу свою Отцу своему на кресте, отец наш Адам предал душу свою творцу своему и покинул мир этот. [19] И когда умер Адам, то сын его Сиф умастил его смирною, кассией и алоем, как тот и заповедал ему. [20] И поскольку был он первым умершим на земле, то скорбь по нему была очень велика. [21] И скорбели о нем сто сорок дней, и подняли тело его на вершину горы, и похоронили посреди Пещеры сокровищ. [22] И после того, как похоронили Адама, отделились семьи и поколения сыновей Сифа от сыновей убийцы Каина. [23] И взял Сиф Еноса, первородного сына своего, и Каинана, и Малелеила, и жен их и детей, и повел их на гору преславную, где был похоронен Адам. [24] Каин же и все потомки его остались внизу в долине, где Каин убил Авеля.

Комментарий

~ II.3

Истолкование множественного числа глагола נַעֲשֶׂה во фразе «сотворим человека» (Быт 1, 26) имеет долгую историю[27]. Иудей-

---

[27] См. Somers, H.H., *The Riddle of a Plural* (*Genesis I, 21* [sic]): *Its History in Tradition* // Folia: Studies in the Christian Perpetuation of the Classics 9:2 (1955), pp. 63–101; Wilson, R.M., *The Early History of the Exegesis of Gen. 1.26* // Studia Patristica 1 (1957), pp. 420–437; Kister, M., *Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism* // Journal for the Study of Judaism 37:4 (2006), pp. 548–593.

ские интерпретаторы понимали эти слова как обращение Бога к Его Премудрости (ср. 2 Енох 30, 8) или к ангелам (Берешит Рабба 8,3–4; 21, 5; б.Санхедрин 38b; Таргум Пс.-Ионатана на Быт 1, 26). В христианской традиции экзегезы эти слова понимались как обращение ко Христу или к двум лицам Троицы. Тринитарное толкование этого стиха встречается уже во втором веке — у Феофила Антиохийского (*Ad Autol.* II.18) и Иринея Лионского (*Adv. Haer.* IV.20.1; V.1.3).

~ II.7–9

Творение Адама из четырех элементов отражает широко распространенное в античном мире воззрение о том, что весь мир, включая человека, состоит из четырех основополагающих начал — воздуха, огня, воды и земли. Сформулированная впервые древнегреческими философами, эта идея стала одной из базовых составляющих античной космологии[28]. С распространением греческой культуры в эллинистическую эпоху эта идея стала общим местом в космологических и антропологических построениях, так что ее можно обнаружить у самых разных авторов, как языческих, так и христианских. Говоря о сирийском христианстве, можно привести в пример греческую версию «Деяний Фомы», где апостол, ведомый на казнь, говорит о том, что он «произошел из четырех (элементов)» (ἐκ τεσσάρων γὰρ γεγένημαι)[29]. Позднее Иаков Серугский упоминает зависть Сатаны к тому, как гармонично четыре противоположных элемента сочетаются в теле человека[30]. Фраза «слабые элементы» (сир. ܐܣܛܘܟܣܐ ܡܚ̈ܝܠܐ), использованная автором ПС, отсылает читателя к «немощным и бедным элементам» (τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα) из Гал 4, 9, переведенным в новозаветной Пешитте как ܐܣܛܘܟܣܐ ܡܪ̈ܥܐ ܡܣ̈ܟܢܐ. Сто-

---

[28] См. Krafft, F., *Elements, Theories of the // Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World* / Ed. H. Cancik, H. Schneider and C.F. Salazar. Leiden: Brill, 2004, vol. 4, pp. 907–909.

[29] *Acta Thomae Graece* / Ed. M. Bonnet. Supplementum Codicis Apocryphi 1; Leipzig: Hermann Mendelssohn, 1883, p. 87.

[30] *Jacques de Saroug. Six homélies festales en prose* / Ed. F. Rilliet. Patrologia Orientalis 43.4; Turnhout: Brepols, 1986, pp. 579–580.

ит отметить, что в своем «Комментарии на Диатессарон» (XVI.29) Ефрем (или один из его учеников), объясняя исцеление слепого в Ин 9, 6, выступает против утверждающих, «что человек составлен из четырех элементов» (ܕܡܢ ܐܪܒܥܐ ܐܣܛܘܟܣ̈ܝܢ ܩܐܡ ܒܪ ܐܢܫܐ)[31]. Это может служить еще одним примером разницы во взглядах между Ефремом и автором ПС.

~ II.14

Автор ПС описывает внешний облик Адама, сравнивая его с сиянием солнца и драгоценных камней. Представление о сиянии как одном из главных атрибутов божественной природы было общепринятым на древнем Востоке, включая авторов Ветхого Завета[32]. Традиции о сияющем или светоносном теле Адама до грехопадения входят в базовый набор образов, описывающий совершенную природу первозданного человека, и встречаются как в еврейской, так и христианской литературе[33]. В раввинистической литературе нередки высказывания о «сиянии» (זיו), как одном из качеств природы Адама до грехопадения; см. *Берешит Рабба* 11, 2; 12, 6; *Бамидбар Рабба* 13, 12; *Мидраш Танхума* (изд. Бубера) 1, 18; 1, 25. Тема светоносного Адама развивается в апокрифах и псевдоэпиграфах самого разного рода. Так, сравнение Адама с солнцем появляется в «Откровении Седраха» (7, 6–7) и «Вопросах Варфоломея» (4, 5). Ириней Лионский (*Adv. Haer.* I.30.9), описывая ересь Офитов, упоминает о том, что согласно их учению, Адам и Ева до грехопадения имели светоносные духовные тела;

---

[31] *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant: texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)* / Ed. L. Leloir. Chester Beatty Monographs 8; Dublin: Hodges Figgis, 1963, p. 188.

[32] См. Aster, S.Z., *The Phenomenon of Divine and Human Radiance in the Hebrew Bible and in Northwest Semitic and Mesopotamian Literature: A Philological and Comparative Study.* Ph.D. dissertation; University of Pennsylvania, 2006.

[33] См. Goshen-Gottstein, A., *The Body as Image of God in Rabbinic Literature* // Harvard Theological Review 87:2 (1994), p. 171–195; Aaron, D.H., *Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam* // Harvard Theological Review 90:3 (1997), pp. 299–314; Smelik, W.F., *On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism* // Journal for the Study of Judaism 26 (1995), pp. 122–144.

ср. «Апокриф Иоанна» (II.19.31–33) из Наг-Хаммади. К образу светоносного Адама имеет также отношение мифологическая фигура «Адама Света», известная из гностических и манихейских источников[34]. В коптских «Манихейских Псалмах» он упоминается как «Адамас Света» (ⲡⲁⲇⲁⲙⲁⲥ ⲙⲡⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ)[35], тогда как в коптском гностическом трактате из Кодекса Брюса он фигурирует как «Адам, который от Света» (ⲁⲇⲁⲙ ⲡⲁⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ) и «Адамас, Человек Света» (ⲁⲇⲁⲙⲁⲥ ⲡⲣⲱⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ)[36].

Из христианских сочинений, развивающих эту тему, можно упомянуть «Псевдо-Климентины», написанные в Сирии на греческом языке, где сияние Адама напрямую связано с сиянием Бога через идею «образа и подобия» (*Hom.* 17.7). Среди собственно сирийских авторов образ сияющего Адама был очень популярен. Так, он является одним из центральных для Ефрема; ср. «Толкование на Бытие» (II.12), где Адам описывается как «помазанный сиянием» (ܡܫܝܚ ܙܝܘܐ)[37], или «Гимны о Рае» (XIII.3), где упоминается «сияние» (ܙܝܘܗ) Адама[38]. Из более поздних авторов, Филоксен Маббугский говорит о том, что в будущем праведни-

---

[34] См. van Lindt, P., *Adamas, the Belligerent Hero // Apocryphon Severini: Presented to Søren Giversen* / Ed. P. Bilde, K. Nielsen and J.P. Sørensen. Aarhus: Aarhus University Press, 1993, pp. 95–105; Cumont, F., *Adamas, génie manichéen* // Philologie et linguistique. Mélanges offerts à Louis Havet. Paris: Hachette, 1909, pp. 79–82.

[35] *A Manichaean Psalm-Book, Part II* / Ed. C.R.C. Allberry. Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 2; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938, pp. 2, 33, 138, 209.

[36] *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus [Bruce MS. 96. Bod. Lib. Oxford]* / Ed. C.A. Baynes. Cambridge: Cambridge University Press, 1933, f. 98v, ln. 26–27; f. 122r, ln. 4.

[37] *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii* / Ed. R.M. Tonneau. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 152, Scriptores Syri 71; Louvain: L. Durbecq, 1955, p. 32. Ср. также II.15 (*Ibid.*, c. 33), где животные не способны вынести «сияния» (ܙܝܘܐ) Адама, или II.18 (*Ibid.*, p. 35), где змей не может взглянуть на «сияние» (ܙܝܘܗ) Адама.

[38] *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum* / Ed. E. Beck. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 174, Scriptores Syri 78; Louvain: Peeters, 1957, p. 55.

ки оденутся в «славу и сияние» (ܫܘܒܚܐ ܘܢܘܗܪܐ), которые были у Адама до грехопадения[39].

~ II.15–16

Представление о том, что Иерусалим расположен в центре мира, является основополагающим для сакральной географии иудаизма, а затем и христианства[40]. Оно встречается уже в Ветхом Завете, где в книге Иезекииля (38, 12) о народе Израиля сказано, что он живет «в центре земли» (עַל טַבּוּר הָאָרֶץ). Септуагинта переводит эту фразу как ἐπὶ τὸν ὀμφαλὸν τῆς γῆς. Согласно «Книге Юбилеев» (8, 19), гора Сион расположена в центре земли. Позднее, в Вавилонском Талмуде (б.Санхедрин 37а), Иерусалим охарактеризован как «центр мира» (טיבורו של עולם). Ср. также *1 Енох* 26, 1; Иосиф Флавий (*Ant.* III.52).

В христианской традиции идея о том, что Иерусалим расположен в центре мира, получает широкое распространение у палестинских авторов четвертого века — Иеронима Стридонского (*Comm. in Ezek.* II.5.5–6), Кирилла Иерусалимского (*Cat.* XIII.28), Евсевия Кесарийского (согласно Анании Ширакаци[41]). Среди сирийских авторов эта идея впервые засвидетельствована в уже упомянутом «Комментарии на Диатессарон» (XXI.14), где говорится о том, что «Иерусалим — это центр земли (ܐܘܪܫܠܡ ܠܗ

[39] *Philoxenus of Mabbug. Fragments of the Commentary on Matthew and Luke* / Ed. J.W. Watt. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 392, Scriptores Syri 171; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1978, p. 31.

[40] О Иерусалиме как центре мира в иудейской и христианской традициях см.: Tilly, M., *Jerusalem — Nabel der Welt: Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 2002; Alexander, P.S., *Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept // Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* / Ed. L.I. Levine. New York: Continuum, 1999, pp. 104–119; Paczkowski, M.C., *Gerusalemme — "ombelico del mondo" nella tradizione cristiana antica* // Liber Annuus 55 (2005), pp. 165–202.

[41] См. Hewsen, R.H., *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac'oyc'): The Long and the Short Recensions.* Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B.77; Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1992, p. 46.

ܡܨܥܬ ܐܪܥܐ ܗܝ)»[42], потому что в этом месте Моисею был дан Закон и в этом месте был распят Иисус.

Мнение о том, что Адам был сотворен в Иерусалиме, не вполне типично для христианской традиции, впрочем, как и для иудаизма. Наиболее ранним источником, содержащим эту идею, следует, видимо, считать 2 Еноха (71, 35), в «пространной» редакции которого сообщается о Мелхиседеке, что он будет священником и царем «в месте Ахузан, то есть в центре земли, там, где был создан Адам» (**на мѣстѣ Ахоузан, сирѣч насрѣд земли, идеже бысть създань Адам**)[43]. Нет никаких сомнений в том, что автор апокрифа имеет в виду Иерусалим. В раввинистической литературе эта идея появляется в позднем (VII–VIII вв.) мидраше «Пирке де-Рабби Элиезер» (XI), который мог заимствовать эту традицию из христианских источников, включая ПС[44]. Более популярным среди иудейских экзегетов было представление о том, что земля, из которой Адам был сотворен, была взята Богом с места будущего жертвенника Иерусалимского храма (ср. *Берешит Рабба* 14, 8; *Й. Назир* 7, 2 [56b]; *Мидраш Техиллим* 92, 6).

~ II.17

Описывая красоту сотворенного Адама, автор ПС упоминает данные ему Богом «одежду царскую» (ܠܒܘܫܐ ܕܡܠܟܘܬܐ) и «венец славы» (ܟܠܝܠܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ). Упоминание великолепных одежд Адама встречается вновь в ПС III.14, где он и Ева посреди Рая представлены как «одетые в славу» (ܠܒܝܫܝܢ ܫܘܒܚܐ) и «в сиянии великолепия» (ܡܙܠܓܝܢ ܒܬܫܒܘܚܬܐ). Представление о том, что Адам во время своего нахождения в Раю был одет, находится в некотором противоречии с библейским текстом, где говорится о том, что Адам и Ева до грехопадения «были наги» (Быт 2, 25). Тем не менее, образ «одежд славы», в которые была одета первая человече-

[42] Leloir, *op. cit.,* p. 218.

[43] *Le Livre des secrets d'Hénoch* / Ed. A. Vaillant. Textes publiés par l'Institut d'Études slaves 4; Paris: Institut d'Études slaves, 1952, p. 116.

[44] О возможном влиянии ПС на это сочинение см. Spurling, H., Grypeou, E., *Pirke de-Rabbi Eliezer and Eastern Christian Exegesis* // Collectanea Christiana Orientalia 4 (2007), pp. 217–243.

ская пара и которые были утрачены в результате грехопадения, является одним их наиболее популярных в сирийской христианской традиции и встречается у самых разных авторов[45]. Истоки этой образности обнаруживаются в иудейских традициях о славе Божией, которая окутывала Адама и Еву в Раю, засвидетельствованных как в сочинениях эпохи Второго Храма, так и в раввинистической литературе[46]. Образ Адама, увенчанного короной, в сирийской литературе встречается у Ефрема (*De Nativ.* XVIII.17; *Comm. in Diatess.* XX.17).

~ II.18

В знак высшей почести от Бога Адам восседает на «троне славы» (ܟܘܪܣܝܐ ܕܐܝܩܪܗ). Образ трона, на котором восседает Бог, играл важную роль в Ветхом Завете и еврейской литературе периода Второго Храма[47]. Одно из наиболее ранних свидетельств тради-

---

[45] См. Brock, S.P., *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St Ephrem.* 2nd ed.; Cistercian Studies Series 124; Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1992, pp. 85–97; Golitzin, A., *Recovering the “Glory of Adam”: “Divine Light” Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia // The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* / Ed. J.R. Davila. Studies on the Texts of the Desert of Judah 46; Leiden: Brill, 2003, pp. 275–308; Kowalski, A., *Rivesti di gloria: Adamo ed Eva nel commento di sant’Efrem a Gen 2, 25. Ricerca sulle fonti dell’esegesi siriaca* // Cristianesimo nella storia 3 (1982), pp. 41–60; van Rompay, L., *Memories of Paradise: The Greek “Life of Adam and Eve” and Early Syriac Tradition* // ARAM 5 (1993), pp. 556–558.

[46] См. Aitken, J.K., *The Semantics of ‘Glory’ in Ben Sira: Traces of a Development in Post-Biblical Hebrew // Sirach, Scrolls, and Sages. Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, Held at Leiden University, 15–17 December 1977* / Ed. T. Muraoka, J.F. Elwolde. Studies of the Texts of the Desert of Judah 33; Leiden: E.J. Brill, 1999, pp. 1–24; Anderson, G.A., *The Punishment of Adam and Eve in the* Life of Adam and Eve // *Literature on Adam and Eve: Collected Essays* / Ed. G.A. Anderson, M.E. Stone, J. Tromp. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 15; Leiden: Brill, 2000, pp. 57–81; Ricks, S.D., *The Garment of Adam in Jewish, Muslim, and Christian Tradition* // Judaism and Islam — Boundaries, Communication and Interaction: Essays in Honor of William M. Brinner / Ed. B.H. Hary, J.L. Hayes, F. Astren. Brill’s Series in Jewish Studies 27; Leiden: Brill, 2000, pp. 203–225.

[47] См. *Le Trône de Dieu* / Ed. M. Philonenko. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993; Bar-Ilan, M., *The Throne*

ции об Адаме, восседающем на троне, встречается в «Завещании Авраама» (11, 4–12), где библейский патриарх видит Адама сидящим «на золотом троне» (ἐπὶ θρόνου κεχρυσωμένου)[48]. По мнению Ф. Муноа, первостепенное влияние на развитие этой традиции оказало описание «царя Тирского» у Иезекииля (28, 2–15), о котором сказано, что он восседает на «седалище Божием» (מוֹשַׁב אלהים) и который был отождествлен с Адамом в еврейской экзегетической традиции[49].

В контексте сирийского христианства влияние этой традиции обнаруживается в иконографии Адама, изображенного сидящим на троне в сцене с наименованием животных, на мозаике V в. из церкви в Хуарте, селении, расположенном в Сирии, недалеко от Апамеи[50]. Интересно также, что согласно эсхатологическим воззрениям Мани, праведники в грядущем мире будут восседать на «тронах света» в Раю[51].

Автор ПС характеризует Адама как «царя, священника и пророка» (ܡܠܟܐ ܘܟܗܢܐ ܘܢܒܝܐ). Каждый из этих трех элементов, составляющих образ Адама в ПС, засвидетельствован в предшествующей традиции экзегезы, как иудейской, так и христианской.

1) Образ Адама до падения как царя или правителя был одним из наиболее распространенных в истории библейской интерпретации. Основа для такого понимания статуса Адама заложена

of God: What is Under it. What is Opposite it. What is Near it // Daat 15 (1985), pp. 21–35 [in Hebrew].

[48] *The Testament of Abraham* / Ed. M.R. James. Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature 2.2; Cambridge: Cambridge University Press, 1892, с. 89.

[49] См. Munoa, P.B., *Four Powers in Heaven: The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 28; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 85–88.

[50] См. Wisskirchen, R., *Der bekleidete Adam thront inmitten der Tiere. Zum Bodenmosaik des Mittelschiffs der Nordkirche von Huarte/Syrien* // Jahrbuch für Antike und Christentum 45 (2002), S. 137–152.

[51] См. MacKenzie, D.N., *Mani's* Šâbuhragân *// Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42:3 (1979), pp. 516–517.

уже в тексте Библии[52]. Позднее оно становится преобладающим в иудейской литературе эпохи Второго Храма; ср. Сир 17, 2–4; Прем 9, 2–3; Филон Александрийский (*Op.* 28); 4 Езд 6, 53–54; 2 Енох 30, 12; 58, 3. В сирийской традиции представление о царском статусе Адама было также доминирующим. Так, уже в сирийской версии 4 Езд (6, 54) Адам представлен как «правитель» (ܫܠܝܛܐ) над всем, что Бог сотворил. Позднее, образ Адама как царя встречается в различных произведениях Ефрема (ср. *Comm. in Gen.* I.31; II.4; II.10; II.15)[53]. В церковном искусстве Адам также изображался в виде царя, как свидетельствуют мозаичные полы целого ряда сирийских церквей, датируемых V в.[54]

2) Так же как и в предыдущем случае, зачатки представления об Адаме как о священнике находятся уже в Библии, в первую очередь в Книге Иезекииля (см. 28, 11–19)[55]. В иудейской литературе образ Адама как священника встречается довольно часто, но, как правило, уже после падения и изгнания из Рая. В «Книге Юбилеев» (3, 27) и греческой версии «Жизни Адама и Евы» (29, 4; 33, 4; 38, 2) Адам изображен воскуривающим фимиам, т.е. исполняющим священнические функции[56]. Позднее, в раввинистической литературе, Адам также часто изображается приносящим жертво-

---

[52] См. Callender, D.E., *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human.* Harvard Semitic Studies 48; Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2000, pp. 21–84; May, H.G., *The King in the Garden of Eden: A Study of Ezekiel 28:12–19 // Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg* / Ed. B.W. Anderson, W. Harrelson. London: SCM Press, 1962, pp. 166–176; van Seters, J., *The Creation of Man and the Creation of the King* // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101:3 (1989), pp. 333–342.

[53] См. дополнительные ссылки и обсуждение в Kronholm, T., *Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian, with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Traditions.* Uppsala: Almqvist & Wicksell, 1978, pp. 67–81.

[54] См. Maguire, H., *Adam and the Animals: Allegory and the Literal Sense in Early Christian Art* // Dumbarton Oaks Papers 41 (1987), pp. 367–372.

[55] См. Callender, 2000, pp. 90–135.

[56] См. VanderKam, J.C., *Adam's Incense Offering (Jubilees 3:27) // Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls V–VI* / Ed. M. Bar-Asher, E. Tov. Jerusalem: Bialik Institute, 2008, pp. 141*–156*; Smit, P.-B., *Incense Revisited: Reviewing the Evidence for Incense as a Clue to the Christian Provenance of the* Greek Life of Adam and Eve // Novum Testamentum 46:4 (2004), pp. 369–375.

приношения; ср. *Берешит Рабба* 34, 9; *б.Авода Зара* 8a; *б.Шаббат* 28b *Мидраш Танхума* (изд. Бубера) 6, 12. В христианской традиции, в отличие от образа Адама как царя или пророка, упоминание священнических функций Адама появляется сравнительно редко. Тем не менее, в сирийской литературе, предшествующей ПС. Так, в одном из своих гимнов Ефрем представляет Рай как Иерусалимский Храм и сравнивает Адама со священником, воскуривающим фимиам (*De Parad.* III.16). Автор ПС неоднократно подчеркивает священнический статус Адама. Так, в IV.1 служение Адама в Раю сравнивается со служением священника в церкви, а в V.27 Адам назван «первым священником» (ܟܗܢܐ ܩܕܡܝܐ).

3) Намеки на пророческий статус Адама можно найти уже в Библии (ср. Иов 15, 7–16)[57]. Среди позднейших иудейских источников, изображающих Адама в качестве пророка, можно упомянуть Иосифа Флавия (*Ant.* I.70), у которого Адам предсказывает грядущую двойную катастрофу — водный и огненный потопы. В христианской традиции образ Адама как пророка встречается у самых разных авторов, таких как Ориген (*De Princip.* I.3.7), гностическое «Откровение Адама» из Наг-Хаммади (64, 2–6; 85,19–31), «Псевдо-Климентины» (*Recogn.* I.47; *Hom.* III.17.1)[58]. Христианские эгзегеты часто обосновывали пророческий статус Адама, принимая за пророчество слова, произнесенные им в Быт 2, 23–24. Такое встречается у Феофила Антиохийского (*Ad Autol.* 2.28), Евсевия Эмесского (*Comm. on Gen.,* ad. Gen 2, 23), Епифания Кипрского (*Panar.* 48.6.5–6). В сирийской литературе образ Адама как пророка появляется в «Завещании Адама» (3, 1–5), где он предсказывает своему сыну Сифу будущее пришествие Христа[59]. Ефрем (*Comm. in Gen.* II.13) также представляет Адама как

---

[57] См. Callender, 2000, pp. 144–148, 210.

[58] См. Bertrand, D.A., *Adam prophète* // Cahiers de Biblia Patristica 2 (1989), pp. 61–81; Drijvers, H.J.W., *Adam and the True Prophet in the Pseudo-Clementines // Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe* / Ed. C. Elsas, H.G. Kippenberg. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990, S. 314–323.

[59] См. Robinson, S.E., *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions.* SBL Dissertation Series 52; Chico, CA: Scholars Press, 1982, pp. 58–67, 72–77, 94–101.

пророка, следуя традиции, понимающей Быт 2, 23–24 как пророческое изречение.

~ II.22–25

Упоминание о том, что ангелы поклонились Адаму, встречается как в апокрифической литературе — латинской версии «Жизни Адама и Евы» (14, 1–2), «Откровении Седраха» (5, 1–2), так и в раввинистических мидрашах — «Берешит Рабба» (8, 10), «Пирке де-Рабби Элиезер» (XI). Из христианских источников, знакомых с этой традицией, стоит упомянуть «Вопросы Варфоломея» (1, 23–27; 4, 53–55) и Феодорита Кирского (*Quaest. in Gen*. XX.2).

~ III.1–4

Согласно автору ПС, падение Сатаны объясняется тем, что тот, позавидовав «величию» (ܪܒܘܬܐ) Адама, не захотел поклониться ему вместе со всеми ангелами. Одно из самых ранних упоминаний о том, что Сатана отказался поклониться Адаму, встречается в латинской (а также армянской и грузинской версиях) апокрифа «Жизнь Адама и Евы» (13, 1–14, 3)[60]. Впрочем, в отличие от версии ПС, где Сатана отказывается поклониться Адаму из-за того, что тот сотворен из менее благородного материала (глины), в «Жизни Адама и Евы» отказ Сатаны мотивирован тем, что он был сотворен раньше Адама (*in creatura illius prius sum. antequam ille fieret, ego iam factus eram*)[61]. Среди более поздних греческих ис-

[60] О развитии этой традиции см. Altmann, A., *The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends* // Jewish Quarterly Review NS 35:4 (1945), pp. 371–391; Anderson, G.A., *The Exaltation of Adam and the Fall of Satan* // Journal of Jewish Thought and Philosophy 6 (1997), pp. 105–134; Idem, *Ezekiel 28, the Fall of Satan, and the Adam Books // Literature on Adam and Eve: Collected Essays* / Ed. G.A. Anderson, M.E. Stone, J. Tromp. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 15; Leiden: Brill, 2000, pp. 133–147; Kaestli, J.-D., *Le mythe de la chute de Satan et la question du milieu d'origine de la* Vie d'Adam et Ève // *Early Christian Voices: In Texts, Traditions and Symbols. Essays in Honor of François Bovon* / Ed. D.H. Warren, A.G. Brock, D.W. Pao. Biblical Interpretation Series 66; Leiden: Brill, 2003, pp. 341–354.

[61] *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* / Ed. Anderson, G.A., Stone, M.E.

точников, где встречается эта традиция, стоит упомянуть «Откровение Седраха» (5, 2), «Вопросы Варфоломея» (4, 52–55), Романа Сладкопевца (*О Воскресении* 5.23). Особенной популярностью эта версия легенды о падении Сатаны пользовалась среди коптских христиан, в литературе которых можно найти многочисленные ссылки на нее[62].

~ III.6

Автор ПС предлагает объяснения трех разных имен предводителя демонических сил. Стоит отметить, что во всех этих случаях мы имеем дело с так называемыми «ложными этимологиями», то есть с объяснением происхождения слов, основанным не на реконструкции утраченных этимологических связей, а исходя из современного для создателей таких этимологий состояния языка, основываясь на случайных совпадениях или на отдаленном сходстве в звучании слов.

1) Имя «Сатана» (ܣܛܢܐ) объясняется как образованное от глагола ܣܛܐ, «отклоняться, заблуждаться». Настоящая этимология этого имени как заимствование из библейского иврита, где термин *сатан* (שָׂטָן) встречается применительно к людям или сверхъестественным существам со значением «противник» или «обвинитель»[63]. Одним из первых, кто объяснял значение имени «Сатана» на основе арамейского глагола סטא, был Иустин Философ. В «Диалоге с Трифоном Иудеем» (103.5) он сообщает, что это имя «составлено и дано ему от дела, совершенного им, потому что *сата* на языке иудеев и сирийцев значит отступник (τὸ γὰρ Σατᾶ τῇ Ἰουδαίων καὶ Σύρων φωνῇ ἀποστάτης ἐστί), тогда как имя *нас* значит в переводе змей; из обоих слов составляется одно

SBL Early Judaism and its Literature 17; 2nd revised ed.; Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1999, p. 17.

[62] См. Rosenstiehl, J.-M., *La chute de l'Ange: origines et développement d'une légende; ses attestations dans la littérature copte* // Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'Études Coptes, Strasbourg 28 mai 1982. Cahiers de la Bibliothèque Copte 1; Louvain: Peeters, 1983, pp. 37–60.

[63] См. Breytenbach, C., and Day, P.L., *Satan // Dictionary of Deities and Demons in the Bible* / Ed. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst. Leiden: Brill, 1999, pp. 726–732.

имя — *сатанас* (Σατανᾶς)»[64]. Позднее эта этимология появляется у Иринея Лионского (*Adv. haer.* V.21.2; *Dem. apost. pr.* 16), Езника Кохбаци (*De Deo* 51), Севира Антиохийского (*Hom. cath.* XV.6). Среди сирийских авторов впервые она встречается у Ефрема (*Carm. Nisib.* LIV.9; *Hymn. adv. haer.* XVII.10).

2) Имя «Шида» (ܫܐܕܐ), образованное из аккадского *šēdu*, «благое или злое божество», связывается автором ПС с глаголом ܐܫܬܕܝ, «быть отброшенным» (от корня ܫܕܝ / ܫܕܐ).

3) Имя «Дайва» (ܕܝܘܐ) представляет собой заимствование из иранских языков. В индоевропейском языке *daēuua* изначально означало «божество», но уже в авестийском и среднеперсидском языках оно поменяло значение на противоположное и стало означать «демон»[65]. Автор ПС образует это имя от глагола ܐܘܒܕ, «терять», привязывая эту этимологию к важной для него теме потери Сатаной и демонами их ангельских одежд.

Эти три этимологии наглядно показывают мозаичный характер сирийской христианской культуры, в которой арамейский субстрат обогащается благодаря еврейским, древнесемитским и иранским влияниям.

~ III.8

Вхождение Адама в Рай следует непосредственно за изгнанием с неба Сатаны. По всей видимости, по мысли автора ПС Адам был призван заместить собой падшего ангела. В пользу такой интерпретации этого стиха может свидетельствовать тот факт, что похожая идея появляется далее в тексте ПС (VII.1–4), где сообщается о том, что потомки Сифа регулярно поднимались на склоны горы, на которой находился Рай, и прославляли там Бога — «вместо того чина демонов, что пали с небес» (ܚܠܦ ܗܘ ܛܟܣܐ ܕܫ̈ܐܕܐ ܕܢܦܠܘ ܡܢ ܫܡܝܐ).

---

[64] *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis, Dialogus cum Tryphone* / Ed. M. Marcovich. Patristische Texte und Studien 38/47; Berlin: Walter de Gruyter, 2005, p. 248.

[65] См. Herrenschmidt, C., Kellens, J., **Daiva* // *Encyclopaedia Iranica* / Ed. E. Yarshater. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1993, vol. 6, pp. 599–602; Williams, A.V., *Dēw* // *Encyclopaedia Iranica* / Ed. E. Yarshater. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1996, vol. 7, pp. 333–334.

Идеи подобного рода встречаются и у других христианских авторов. Так, в армянском апокрифе *История Сотворения и Падения Адама* говорится о том, что если бы Адам не нарушил порученной ему в Раю заповеди, то он бы взошел в небесный Иерусалим, вместо изгнанных оттуда падших ангелов[66]. Некоторые латинские христианские богословы эпохи поздней античности, такие как Григорий Великий (*Hom. in Evang.* XXXIV.6) и Августин (*De Civitate Dei* XXII.1.2; *Enchiridion* XXIX), утверждали, что Бог создал людей, чтобы те возместили собой недостающее число ангелов, образовавшееся после изгнания с небес Сатаны и последовавших за ним демонов.

~ III.15

Используемый автором ПС поэтический образ райского сада, находящегося на самой высокой из земных гор, является отличительной чертой сирийской христианской традиции[67]. Впервые он встречается в гимнах Ефрема (*De Parad.* I.4; II.6). Позднее этот образ появляется в сирийской версии апокрифа «Успение Богородицы»[68] и у Иакова Серугского[69].

~ III.17

Сравнение общины верующих с Райским садом засвидетельствовано впервые в еврейской литературе эпохи Второго Храма (ср. *Псалмы Соломона* 14, 3; 1QHodayot[a] XIV.12–17). В сирийской традиции этот образ появляется уже в «Одах Соломона» (11: 16–19) и получает широкое распространение позднее. Его можно найти

---

[66] См. *The Armenian Apocryphal Adam Literature* / Ed. W.L. Lipscomb. University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 8; Chico: Scholars Press, 1990, p. 119.

[67] Anderson, G.A., *The Cosmic Mountain: Eden and Its Early Interpreters in Syriac Christianity* // *Genesis 1–3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden* / Ed. G.A. Robbins. Lewiston: Edwin Mellen, 1988, pp. 187–224.

[68] См. *Apocrypha Syriaca: The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae* / Ed. A.S. Lewis. Studia Sinaitica 11; London: C.J. Clay and Sons, 1902, p. 64.

[69] См. *Jacques de Saroug. Six homélies festales en prose* / Ed. F. Rilliet. Patrologia Orientalis 43.4; Turnhout: Brepols, 1986, p. 540.

у Ефрема (*De Parad.* VI.7.1; VI.8.1; *De Virgin.* IV.14), у неизвестных авторов диалогических поэм о Марии и о Каине и Авеле[70], у Севира Антиохийского (*Hom. cath.* XLI; PO 36.1, pp. 16–17) и многих других авторов.

~ III.18

Применяя к Раю в качестве синонима слово ܥܘܒܐ «утроба, лоно, матка», автор продолжает ПС традицию, начатую Ефремом, который в «Письме к Публию» (17) говорит о том, что «Адам наслаждался на лоне райском» (ܒܥܘܒܗ ܕܦܪܕܝܣܐ)[71]; ср. также *De Parad.* X.1.4; XV.9.1.

~ IV.1

В этом стихе автор ПС развивает более детально идею о священническом статусе Адама в Раю, заявленную в ПС II.18. Основой для этого служит интерпретация слов ܢܦܠܚܝܗ̱ «возделывать его» (перевод евр. לְעָבְדָהּ) из фразы, описывающей обязанности Адама по отношению к Райскому саду, в Быт 2, 15, как выражающей идею «священнического служения» (ܬܫܡܫܬܐ ܟܗܢܝܬܐ). Эта интерпретация основана на двойном значении сирийского глагола ܦܠܚ, который может означать как «возделывать (землю)», так и «священнослужительствовать». Аналогичный экзегетический прием встречается в мидраше «Берешит Рабба» (16, 5), где библейская фраза לְעָבְדָהּ истолкована как относящаяся к жертвоприношениям, на основе двойного значения ивритского глагола עבד, который, так же как и сир. ܦܠܚ, помимо своего основного значения «работать, возделывать» использовался для обозначения священнических функций. Корни этой экзегетической традиции уходят в иудейские представления о Райском саде как сакральном пространстве, засвидетельствованные уже в литературе эпохи Второ-

[70] См. Brock, S.P., *Mary and the Angel, and Other Syriac Dialogue Poems* // Marianum 68 (2006), pp. 131, 139; Brock, S.P., *Two Syriac Dialogue Poems on Abel and Cain* // Le Muséon 113:3–4 (2000), p. 349.

[71] Brock, S.P., *Ephrem's Letter to Publius* // Le Muséon 89:3–4 (1976), p. 288.

го Храма — «Книге Юбилеев» (8, 19) и некоторых Кумранских сочинениях[72].

~ IV.3

К VI в. типологическое истолкование Древа Жизни как прообраза Креста было прочно укоренено в христианской традиции. В качестве одного из самых ранних примеров такого истолкования можно привести Иустина Философа (*Dialog.* 86.1). Позднее эта традиция встречается у Ефрема (*De Virgin.* XVI.10) и многих других авторов[73]. У Севира Антиохийского (*Hom. cath.* XXXI) оба райских дерева символизируют Крест.

~ IV.5

Идея о том, что Сатана вселился в змея, чтобы соблазнить Еву, встречается в самых разных сочинениях — *3 Варух* 9, 7, у Епифания Кипрского (*Panar.* 37.1.6), в целом ряде армянских апокрифов об Адаме и Еве[74]. Из сирийских авторов, использующих этот мотив, можно упомянуть Ефрема (*Comm. on Gen.* II.19; *Discourses to Hypatius* IV).

---

[72] См. van Ruiten, J.T.A.G.M., *Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2, 4–3, 24 in* The Book of Jubilees // *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* / Ed. G.P. Luttikhuizen. Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 2; Leiden: Brill, 1999, pp. 63–94; Baumgarten, J.M., *Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees // New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992* / Ed. G.J. Brooke. Studies on the Texts of the Desert of Judah 15; Leiden: E.J. Brill, 1994), pp. 3–10; Brooke, G.J., *Miqdash Adam, Eden and the Qumran Community // Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* / Ed. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, pp. 285–301.

[73] См. Toepel, 2006, сс. 129–134.

[74] См. *The Penitence of Adam* / Ed. M.E. Stone. 2 vols. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 429–430, Scriptores Armeni 13–14; Leuven: Peeters, 1981, vol. 2, p. 13; *Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eve* / Ed. M.E. Stone. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 14; Leiden: Brill, 1996, pp. 22–23; Lipscomb, 1990, p. 120.

~ IV.8–12

Источником этой притчи, иллюстрирующей библейский рассказ о соблазнении Евы Сатаной, для автора ПС послужил, по всей видимости, Ефрем, в одном из гимнов которого (*De Fide* XXXI.6–7) мы встречаем практически идентичный рассказ.

~ IV.22–23

По мысли автора ПС «одежды кожаные» (евр. כָּתְנוֹת עוֹר; сир. ܟܘܬܝ̈ܢܬܐ ܕܡܫܟܐ), упомянутые в Быт 3, 21, были сделаны Богом из «коры древесной» (ܩܠܦܐ ܕܐܝ̈ܠܢܐ)[75]. Впервые такое толкование «одежд кожаных» засвидетельствовано у Феодора Мопсуэстийского[76]. Позднее, благодаря популярности трудов Феодора, оно становится частью несторианской экзегетической традиции. Так, например, оно встречается у Нарсая[77] и Косьмы Индикоплова (*Topog. Christ.* III)[78], знакомство которого с этим толкованием произошло, по всей видимости, благодаря его сирийскому наставнику Мар Абе.

---

[75] Об истории интерпретации этого выражения см. Anderson, G.A., *The Garments of Skin in Apocryphal Narrative and Biblical Commentary // Studies in Ancient Midrash* / Ed. J.L. Kugel. Harvard: Harvard University Center for Jewish Studies, 2001, pp. 101–143; Beatrice, P.F., *Le tuniche di pelle: antiche letture di Gen. 3, 21 // La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20–23 aprile 1982* / Ed. U. Bianchi. Roma: Ateneo, 1982, pp. 433–482; Lambden, S.N., *From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Postbiblical Jewish Writings // A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* / Ed. P. Morris, D. Sawyer. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 136; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, pp. 74–90.

[76] См. Tonneau, R.M., *Théodore de Mopsueste. Interpretation (du livre) de la Genèse (Vat. Syr. 120, ff. I–V)* // Le Muséon 66:1–2 (1953), p. 60.

[77] См. *Homélies de Narsaï sur la création* / Ed. P. Gignoux. Patrologia Orientalis 34.3–4; Turnhout: Brepols, 1968, pp. 624–625.

[78] См. *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes* / Ed. E.O. Winstedt. Cambridge: Cambridge University Press, 1909, p. 121.

~ V.8

Говоря о Христе, что он «оденется в плоть» (ܠܒܫ ܦܓܪܐ), автор ПС прибегает к традиционной для раннего сирийского христианства образной терминологии Воплощения[79].

~ V.10

Представление о том, что после изгнания из Райского сада Адам и его потомки поселяются в «окрестностях Рая» (ܣܕ̈ܪܝ ,ܦܪܕܝܣܐ; ܥܩ̈ܘܠ ܦܪܕܝܣܐ в V.17), т.е. в непосредственной близости от него, является уникальной для сирийской экзегезы, где оно впервые встречается у Ефрема (*De Parad*. I.10). Возможно, что источником этой традиции для сирийской литературы послужила апокрифическая «Жизнь Адама и Евы»[80].

~ V.11–12

Бог заповедует Адаму, чтобы в будущем его потомки перезахоронили его тело в «центре земли» (ܒܡܨܥܬܗ ܕܐܪܥܐ), т.е. в Иерусалиме, как это следует из ПС II.15–16. Идея о том, что Адам был похоронен в Иерусалиме, является основополагающей для христианской истории спасения, в основе которой лежит тесная типологическая связь между Адамом и Христом.

Самое раннее упоминание о том, что местом захоронения Адама была Голгофа, принадлежит Оригену (*Comm. ser. 126 in Matt.*; PG 13, col. 1777), который ссылается на это предание как на иудейскую традицию. Позднее, этот взгляд становится общепринятым как среди западных — Иероним (*Ep. 46 ad Paula*), Амвросий Медиоланский (*Exposit. in Luc.*; PL 15, col. 1925), так и среди восточных — Епифаний Кипрский (*Panar.* 46.5.1–8; 64.71.19), Иоанн Златоуст (*Hom. in Ioann.* LXXXV; PG 59, col. 459), Василий

[79] См. Brock, S.P., *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition // Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981* / Ed. M. Schmidt, C.F. Geyer. Eichstätter Beiträge 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982, S. 11–38; Shchuryk, O., Lᵉbēš pagrā’ *as the Language of “Incarnation” in the Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage* // Ephemerides Theologicae Lovanienses 83:4 (2007), pp. 419–444.

[80] См. van Rompay, 1993, pp. 558–563.

Селевкийский (*Orat.* XXXVIII; PG 85, col. 409), Нонн Панополитанский (*Paraph. Evang. Ioan.* XIX.89–91), авторов[81]. Среди сирийских авторов первым, кто упоминает захоронение Адама на Голгофе, был Ефрем (*De Virgin.* XVI.10).

Одной из проблем, занимавших христианских эгзегетов в связи с распространением этой традиции, было то, каким именно образом тело Адама попало в Иерусалим. Предлагались разные решения этой проблемы. Так, например, Епифаний Кипрский (*Panar.* 46.5.1–2) сообщает о том, что Адам сам, достигнув преклонного возраста, пришел в Иерусалим, где и умер и был похоронен. С другой стороны, согласно неизвестному автору коптской «Гомилии о Воскресении и Апостолах», приписанной Иоанну Златоусту, тело Адама было перенесено из «страны южной» в Иерусалим водами потопа[82]. В некоторых армянских апокрифах об Адаме и Еве развивается сценарий сходный с ПС и говорится о том, что кости Адама были перенесены на Голгофу его потомками[83].

~ V.15

Адам и Ева покидают Рай, «следуя дороге духов» (ܒܩܛܕܪܘܡܘܣ ܕܪ̈ܘܚܐ). Сир. ܩܛܕܪܘܡܘܣ является редко встречающейся калькой греч. κατάδρομος «путь, маршрут». Точный смысл этого выражения остается непонятным.

~ V.17

Согласно ПС, Адам взял из окрестностей Рая «золото, ладан и смирну» (ܕܗܒܐ ܘܡܘܪܐ ܘܠܒܘܢܬܐ) и положил их посреди «Пещеры

[81] О развитии этой традиции см. Jeremias, J., *Golgotha.* Angelos: Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde 1; Leipzig: E. Pfeiffer, 1926; Aptowitzer, V., *Les éléments juifs dans la légende du Golgotha* // Revue des Études Juives 79:2 (1924), pp. 145–162.

[82] См. Depuydt, L. (ed.), *Homiletica From the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome.* CSCO 525, Copt. 44; Louvain: Peeters, 1991, p. 66.

[83] См. Stone, M.E., *The Bones of Adam and Eve // For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity* / Ed. R.A. Argall, B.A. Bow, R.A. Werline. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press, 2000, p. 245; Lipscomb, 1990, c. 233.

сокровищ» (ܡܥܪܬ ܓܙܐ). Впоследствии (ПС XLV.12, XLVI.12) эти драгоценные предметы попадают в руки к «магам» (ܡܓܘܫܐ), т.е. волхвам, которые приносят их в качестве даров младенцу Иисусу, в соответствии с Мф 2, 1–12. Таким образом, автор ПС замыкает друг на друга начало и конец истории спасения.

Корни этой традиции обнаруживаются в т.н. *Opus Imperfectum in Matthaeum*, латинском комментарии на Евангелие от Матфея, написанном в V в. неизвестным автором, который придерживался арианских взглядов. Автор этого сочинения рассказывает (II.2; PG 56, col. 637–638), ссылаясь на «апокрифическую книгу Сифа» (*Liber apocryphus nomine Seth*) как на источник, историю о том, что звезда, которая вела волхвов, посетивших Христа, явилась им впервые, когда они молились на «горе победной» (*mons victorialis*), на склоне которой находилась «некая пещера в скале, с источниками и отборными деревьями» (*quamdam speluncam in saxo, fontibus, et electis arboribus*)[84]. Хотя совпадений между ПС и этой историей и недостаточно, чтобы говорить о прямой литературной зависимости между ними, наличие этой легенды свидетельствует о том, что автор ПС в своем описании «пещеры сокровищ» опирался на уже существующую апокрифическую традицию о евангельских волхвах. В качестве дополнительного подтверждения этой теории можно привести упоминание в сирийском «Завещании Адама» (3, 7) того, как Сиф поместил «золото, ладан и смирну», предназначенные для волхвов, в «пещере сокровищ».

~ V.17–18

Представление о том, что Адам и Ева в Раю вели девственный образ жизни, и что сексуальные отношения между ними начались только после грехопадения, было господствующим в христианской традиции[85]. Раннее сирийское христианство, глубоко аске-

---

[84] Анализ этой традицци см. в Monneret de Villard, U., *Le leggende orientali sui Magi evangelici*. Studi e Testi 163; Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952, pp. 20–23; Landau, B.C., *The Sages and the Star-Child: An Introduction to the Revelation of the Magi, an Ancient Christian Apocryphon*. Th.D. dissertation; Harvard University, 2008, pp. 137–174.

[85] См. Benjamins, H.S., *Keeping Marriage out of Paradise: The Creation of Man*

тический характер которого хорошо известен исследователям, полностью разделяло идею о том, что брак и сексуальность являются реалиями падшего мира[86]. Корни традиции об асексуальном существовании Адама и Евы в Раю на сирийской почве можно обнаружить в *2 Варух* 56, 6, где говорится о том, что сексуальное желание появилось в мире только после грехопадения. Позднее эта традиция развивается такими сирийскими писателями, как Афраат (*Dem.* XVIII.10) и, в особенности, автором «Книги Степеней» (XV.2; XX.6; XXI.7–10; XXV.3). Автор ПС также разделяет эту точку зрения, и попытка Гэри Андерсона истолковать фразу «обрадовался ей весьма» (ܚܕܝ، ܒܗ ܛܒ), описывающую реакцию Адама на только что сотворенную Еву в ПС III.13 как намек на сексуальные отношения между ними, вряд ли может быть признана обоснованной[87].

~ V.19–29

Упоминание о том, что Каин убил Авеля из-за сестры, рожденной вместе с одним из них, появляется в сирийском «Завещании Адама» (3, 5), где как и в ПС она носит имя «Лебуда» (ܠܒܘܕܐ)[88], а также в раввинистических мидрашах — «Берешит Рабба» (22, 7) и «Пирке де-Рабби Элиезер» (21).

Согласно ПС, убийство Авеля Каином происходит в «долине» (ܦܩܥܬܐ). Эта деталь, отсутствующая как в Масоретском тексте

and Woman in Patristic Literature // The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narrative in Jewish and Christian Traditions / Ed. G.P. Luttikhuizen. Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 3; Leiden: Brill, 2000, pp. 94–106.

[86] См. Vööbus, A., *Celibacy: A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church.* Papers of the Estonian Theological Society in Exile 1; Stockholm: Estonian Theological Society in Exile, 1951; Koltun-Fromm, N., *Yokes of the Holy-Ones: The Embodiment of a Christian Vocation* // Harvard Theological Review 94:2 (2001), pp. 207–220.

[87] См. Anderson, G.A., *Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden* // Harvard Theological Review 82:2 (1989), pp. 146–148.

[88] Robinson, S.E., *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions.* SBL Dissertation Series 52; Chico, CA: Scholars Press, 1982, p. 64.

Быт 4, 8, где действие происходит в «поле» (שָׂדֶה), так и в древних переводах Ветхого Завета, уникальна для сирийской экзегетической традиции и берет свое начало уже в Пешитте[89].

~ VI.1

Как повествует автор «Книги Юбилеев» (4, 7), Адам и Ева были в трауре по Авелю в течении «четырех седмин». Так же как и в ПС, в самаритянской «Книге Асатира» (I.26) сообщается, что после смерти Авеля Адам и Ева жили в воздержании отдельно друг от друга на протяжении ста лет.

~ VI.3

Сиф назван отцом ܓܢܒܪ̈ܐ, т.е. «героев» или «исполинов», которые жили до потопа. Имеются в виду הַנְּפִלִים, потомство «сынов Божиих» и «дочерей человеческих», упомянутые в Быт 6, 4. Септуагинта переводит это редко встречающееся в Библии слово как γίγαντες, «исполины», отождествляя их таким образом с известными персонажами греческой мифологии. Автор ПС следует здесь Пешитте Ветхого Завета, которая переводит הַנְּפִלִים как ܓܢܒܪ̈ܐ, так же как и арамейские Таргумы (גיבריא или גיברין). Этот загадочный образ породил многочисленные толкования как в иудейской, так и в христианской традиции[90]. Отождествление «сынов Божиих» и их потомства, «исполинов», с потомством Сифа произошло довольно рано — оно встречается уже у Юлия Афри-

---

[89] Об этой традиции см. Brock, S.P., *Jewish Traditions in Syriac Sources* // Journal of Jewish Studies 30:2 (1979), pp. 216–217.

[90] См. Alexander, P.S., *The Targumim and Early Exegesis of "Sons of God" in Genesis 6* // Journal of Jewish Studies 23:1 (1972), pp. 60–71; Newman, R.C., *The Ancient Exegesis of Genesis 6: 2,4* // Grace Theological Journal 5:1 (1984), pp. 13–36; Stuckenbruck, L.T., *The 'Angels' and 'Giants' of Genesis 6:1–4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions* // Dead Sea Discoveries 7:3 (2000), pp. 354–377; van der Kooij, A., *Peshitta Genesis 6: "Sons of God" — Angels or Judges* // Journal of Northwest Semitic Languages 23:1 (1997), pp. 43–51; Wickham, L.R., *The Sons of God and the Daughters of Men: Genesis VI.2 in Early Christian Exegesis* // Oudtestamentische Studien 19 (1974), pp. 135–147; Wright, A.T., *The Origin of the Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II.198; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

кана[91], а после него — у многих греческих авторов, таких как Кирилл Александрийский (*Glaphyra in Gen.* II), Феодорет Кирский (*Quaest. in Gen.* XLVII.3), Василий Селевкийский (*Orat.* VI; PG 85, col. 89) и др. В сирийской литературе такое истолкование Быт 6: 2–4 становится общепринятым начиная с авторов IV в. — Афраата (*Dem.* XVIII.9) и Ефрема (*Comm. in Gen.* VI.3; *De Parad.* I.11; *De Nativ.* I.22; I.48; *Carm. Nisib.* I.4). Среди более поздних авторов, использующих эту экгзегетическую традицию, можно упомянуть Нарсая и Иакова Серугского[92].

~ VI.14, 22

Идея о том, что до потопа потомки Сифа жили отдельно от потомков Каина, встречается у некоторых из упомянутых выше сирийских (Афраат, Ефрем) и греческих (Юлий Африкан, Феодорит Кирский, Кирилл Александрийский) авторов.

~ VI.17–18

Типологическая связь между Адамом и Христом является одним из главных организующих принципов, на котором автор ПС строит свой пересказ библейской истории об Адаме[93]. Так, например, в ПС XLIX.1, он утверждает, что «Христос уподобился Адаму во всем» (ܒܟܠܡܕܡ ܐܬܕܡܝ ܡܫܝܚܐ ܠܐܕܡ). Эта связь находит свое выражение, например, в детальном хронологическом соот-

---

[91] См. *Iulius Africanus. Chronographiae: The Extant Fragments* / Ed. M. Wallraff, U. Roberto, K. Pinggéra, W. Adler. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 15; Berlin: Walter de Gruyter, 2007. p. 49.

[92] См. Frishman, J., *The Ways and Means of the Divine Economy: An Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies by Narsai.* Ph.D. dissertation; Universiteit Leiden, 1992, p. 27; *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* / Ed. P. Bedjan. 5 vols. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1905–1910, vol. 4, pp. 8–11. Подробнее о Сифе и его потомках в сирийской традиции см.: Tubach, J., *Seth and the Sethites in Early Syriac Literature // Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions* / Ed. G.P. Luttikhuizen. Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 5; Leiden: Brill, 2003, pp. 187–201.

[93] См. Thekeparampil, J., *Adam-Christus in den Passionssedre und in der Schatzhöhle // IIIo Symposium Syriacum, 1980* / Ed. R. Lavenant. Orientalia Christiana Analecta 221; Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1983, pp. 323–232; Vogl, A., *Adam — Messias in der Schatzhöhle // Ostkirchliche Studien* 28:2–3 (1979), pp. 183–185.

ветствии между основными событиями в жизни Адама и событиями в казни Иисуса, проводимом в ПС XLVIII.12–30. Впрочем, автор ПС не был первым сирийским автором, кто развивал эту тему. Начиная с Ефрема, представление о Христе как о втором Адаме, берущее начало уже в Новом Завете (см. Рим 5, 12–19; 1 Кор 15, 21–22; 45–47), становится популярным мотивом в сирийской христианской литературе[94].



[94] См. Murray, R., *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 82–86; Kollamparampil, T., *Adam-Christ Complementary and the Economy of Salvation in Jacob of Serugh* // *The Harp* 13 (2000), pp. 147–170.

Евгений Барский

Молитва или плач?
Сирийская версия 4-й книги Эзры в истории библейских переводов

В изучении библейских книг — как канонических, так и неканонических — древние переводы всегда занимают важное место. Они помогают лучше понять текст оригинала, реконструировать этапы его создания и сделать выводы об истории его рецепции. Нередко случается так, что для решения той или иной научной проблемы текст перевода оказывается не менее важным, чем оригинал. Для 4-й книги Эзры[1], псевдоэпиграфического сочинения, написанного, вероятнее всего, на рубеже I и II вв., сохранившиеся древние переводы приобретают еще большее, особое значение, поскольку оригинал этой книги утерян.

Современному читателю это произведение в основном знакомо по тексту Вульгаты и сделанным с него переводам на европейские языки. Почти не известны другие древние переводы книги, представляющие самостоятельный научный интерес, и вместе с тем позволяющие делать важные выводы относительно ее утерянного оригинала и помогающие лучше представить себе запутанную историю создания ее латинской версии. Сирийский перевод книги, сохранившийся фактически в единственной рукописи, из всех древних версий ближе всего к тексту Вульгаты: по-видимому, в основе обоих переводов лежала одна редакция

[1] В русском языке используются два варианта передачи имени этого персонажа: Ездра и Эзра. Первый восходит через славянские переводы Библии к Септуагинте, в которой он последовательно (несколько десятков раз) именуется Ἔσδρας (у Иосифа Флавия девять раз употребляется альтернативное чтение Ἔζδρας — *Josephus Flavius.* Antiquitates Judaicae. 11. 131, 135 etc.). Второй вариант, более принятый в науке, передает написание масоретского текста в книге Эзры-Неемии: עֶזְרָא. Ниже в названиях книг будут намеренно использоваться оба эти варианта, т.к. в разных традициях они используются для обозначения разных произведений. Библейские отсылки (напр., 1 Езд 2, 3) даются согласно названиям книг в синодальном переводе Библии.

греческой версии книги. Особое место 4-я книга Эзры занимает и в Пешитте: как и другие неканонические тексты, она переводилась на сирийский с греческого оригинала, однако для нее этот оригинал не сохранился. Несмотря на очевидную близость к Вульгате, сирийская версия демонстрирует значительное своеобразие, определяющееся как отличающейся историей текста, так и, возможно, влиянием каких-то неизвестных сирийских источников или литургических традиций. Несмотря на то, что сирийская версия 4-й книги Эзры была впервые опубликована более полутора веков назад, многие связанные с ней проблемы остаются недостаточно изученными.

4-я книга Эзры (нередко называемая также «Апокалипсис Эзры») входит в число произведений, приписываемых одному из руководителей иудейской послепленной общины. Состав и нумерация книг Эзры заметно различаются в разных переводах Библии. В еврейской традиции существует одна книга Эзры — каноническая, — которая первоначально составляла единое целое с книгой Неемии[2]. Разделение на две книги, важнейшим свидетельством которого является наличие в книге Неемии отдельного заглавия[3], существовало уже ко времени Оригена[4] и было воспроизведено в латинском переводе блж. Иеронима — Вульгате. В рукописи и печатные издания еврейской Библии это разделение проникло лишь в XV в. под влиянием христианской традиции.

---

[2] Это произведение принято называть «Книга Эзры-Неемии», хотя первоначально оно, по-видимому, носило название «Книга Эзры». То, что это было единое целое, подтверждается несколькими фактами: 1) в масоретском тексте обязательное в конце каждой книги указание ее размера в данном случае расположено после Книги Неемии и соответствует суммарному объему обеих книг — 685 стихов; 2) столь же обязательное указание середины книги находится между Неем 3, 31 и 3, 32 и очевидно относится к объединенному тексту обеих книг; 3) в приводимом Евсевием Кесарийским письме Мелитона Сардского об иудейском библейском каноне (*Historia ecclesiastica* IV 26. 14) отсутствует Книга Неемии и упоминается лишь «Книга Ездры»; 4) перечисление библейских книг у Иосифа Флавия (*Contra Apionem*. I 40) также, по-видимому, подразумевает единую книгу, см. Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah: A Commentary.* Philadelphia, 1988, p. 38.

[3] «Слова Неемии, сына Ахалиина» — Неем 1, 1.

[4] Eusebius, *Historia ecclesiae* 6. 25. 2.

В Септуагинте, помимо перевода канонической книги, появляется еще одна книга Эзры — неканоническая, состоящая в значительной мере из текстов, параллельных фрагментам из канонических книги Эзры, книги Неемии и 2-й книги Паралипоменон. При этом используются неожиданный порядок и нумерация — первой идет неканоническая, называемая Ἔσδρας Α’ (т.е. «1-я книга Ездры»[5]), затем — перевод канонической книги, получившая заглавие Ἔσδρας Β’ (т.е. «2-я книга Ездры»). В некоторых рукописях Септуагинты было три книги Ездры — Ἔσδρας Γ’ («3-я книга Ездры») представляла собой перевод канонической книги Неемии еврейской Библии[6].

В Вульгате книг Эзры становится еще больше, и нумерация опять изменяется. Блж. Иероним разделил книгу Эзры-Неемии на две, обозначив их как 1 Ezrae и 2 Ezrae. Переведенная с греческого неканоническая Ἔσδρας Α’ получила у него наименование 3 Ezrae. Появилась и еще одна неканоническая книга, которой нет ни в сохранившемся масоретском тексте, ни в Септуагинте — 4 Ezrae, т.е. 4-я книга Эзры. В некоторых поздних рукописях Вульгаты 1 Ezrae и 2 Ezrae снова были объединены в одну — 1 Esdras — и в таком виде вошли в состав первопечатных Библий. Только с началом Реформации в Вульгате было восстановлено прежнее деление на книги Эзры и Неемии.

В русской традиции, опирающейся на синодальный перевод Библии, имеется три книги Ездры: 1-я является переводом масоретского текста канонической книги Эзры; 2-я представляет собой перевод с греческого неканонической Ἔσδρας Β’; 3-я — перевод с латыни 4 Ezrae, т.е. 4-й книги Эзры.

В основе всех известных переводов 4-й книги Эзры лежала, по-видимому, несохранившаяся греческая версия. Скорее всего, ни один из них не был сделан с гипотетического еврейского подлинника — в их основе лежал либо греческий текст книги, либо зависящие от него переводы.

---

[5] Не следует путать с 1-й книгой Ездры в русском синодальном переводе; см. ниже.

[6] Blenkinsopp, *Ibid.*, p. 38.

Сохранились сирийский[7], эфиопский[8], грузинский[9], два независимых арабских[10], армянский переводы[11], а также фрагмен-

---

[7] Первое издание: Ceriani, A.M., *Monumenta Sacra et Profana e codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae*. Milan, 1861, vol. 1, p. 99–124. Вскоре было выпущено факсимильное издание миланской рукописи: Idem, *Translatio Sora Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita*. Milan, 1876–1879, fol. 267r–276v.

[8] Первое издание: Laurence, R., *Primi Ezrae Libri Versio Aethiopica*. Oxford, 1820. Лучшим считается издание Августа Дильмана: *Biblia Veteris Testamenti Aethiopica* / Ed. A. Dillmann. Vol. 5: Libri Apocryphi. Berlin, 1894, S. 154–192. Латинский перевод см. в: *Messias Judaeorum* / Ed. A. Hilgenfeld. Lipsiae, 1869, p. 262–322. Имеются также переводы на французский (Basset, R., *Les Apocryphes éthiopiens*. No 9, P., 1899, p. 1–111; Gry, 1930) и немецкий (*Die Esra-Apokalypse* (IV Esra) / Ed. B. Violet. Bd. 1: Die Überlieferung. Leipzig, 1910).

[9] Сохранился в двух рукописях: иерусалимский кодекс (сер. XI в.; издание — Blake, R.P., *The Georgian Version of Fourth Esdras from the Jerusalem Manuscript* // Harvard Theological Review 19 (1926), p. 299–375) и афонский кодекс (978 г., монастырь Ивирон; издание — Idem, *The Georgian Text of Fourth Esdras from the Athos Manuscript* // Ibid. 22 (1929), p. 57–105). Делалось предположение о том, что грузинская и эфиопская версии могли быть переведены с утерянного армянского текста, в свою очередь восходящего к греческой версии, см. *The Armenian Version of IV Ezra* / M.E. Stone. Missula: University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 1, 1979, p. 41.

[10] Первая арабская версия известна по двум рукописям, опубликованным в: Ewald, H.G.A., *Das vierte Ezrabuch*: Nach seinem Zeitalter, seinen arabischen Übersetzungen und einer neuen Wiederherstellung. Göttingen, 1863. Английский перевод см в: Whiston, W., *Primitive Christianity Reviv'd*. Vol. IV: An Account of the Faith of the Two First Centuries. London, 1711. Немецкий перевод см. в: Violet, 1910. Текст первой арабской версии близок к сирийскому и латинскому переводам. Вторая арабская версия представлена полной рукописью, одним значительным и другим — небольшим — фрагментом. Публикация полной рукописи: Gildemeister, I., *Esdrae liber quartus Arabice e codice Vaticano*. Bonn, 1877. См. подробнее: Violet, 1910, S. XXXVI–XXXIX.

[11] Впервые армянская версия опубликована в: Zohrabian, J., *The Scriptures of the Old and New Tesaments*. Venice, 1805. Английский перевод: *The Uncanonical Writings of the Old Testament Found in the Armenian Mss. of the Library of St. Lazarus* / Tr. J. Issaverdens. Venice, 1901; 1934[2], p. 364–501. В последние десятилетия было обнаружено еще шесть армянских рукописей 4-й Книги Эзры. Отличия от других текстов книги, скорее всего, существовали уже в том греческом тексте, с которого был сделан этот перевод. Одной из важных черт армянского перевода является наличие добавлений, которых нет в других версиях; вероятно, они содержат фрагменты некогда обширной «литературы Эзры», бóльшая часть которой не сохранилась (Stone, M.E., *Some Features of the Armenian Version of 4 Ezra* // Le Muséon 79 (1966), p. 387–400).

тарная коптская[12] версия. Все эти переводы, по-видимому, были сделаны с разных редакций греческого текста. Согласно принятой в науке точке зрения, впервые высказанной в 1926 г. Р. Блейком[13], латинская и сирийская версия наиболее близки друг к другу и восходили, по-видимому, к одному типу греческого текста книги, в то время как грузинская, эфиопская и коптская — к другому типу. Выявление в этой схеме места двух арабских и армянской версий представляет значительные трудности — по-видимому, после осуществления переводов эти тексты подвергались значительному редактированию; армянская версия также остается недостаточно изученной[14].

Главной особенностью латинской версии 4-й книги Эзры (и всех восходящих к ней переводов) является наличие в ней двух дополнительных глав в начале (пролог, называемый в науке «5-я книга Эзры») и двух глав в конце (эпилог, называемый «6-я книга Эзры»). Эти добавления отсутствуют во всех восточных переводах книги, которые не зависят от Вульгаты, и, по-видимому, отсутствовали в ее первоначальной редакции.

4-я книга Эзры, в течение нескольких веков существовавшая в качестве отдельной книги (т.е. без пролога и эпилога), была, согласно мнению большинства современных исследователей, первоначально написана на древнееврейском языке, однако прямых свидетельств в пользу этого не существует, т.к. не сохранилось ни одного фрагмента исходного текста и отсутствуют следы его использования во внебиблейской литературе[15].

---

[12] Фрагмент папируса, содержащий текст 13, 29–46 на саидском коптском, был опубликован впервые в: Leipoldt, J., *Ein säidisches Bruchstück des vierten Esrabuches* // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 41 (1904), p. 137–140. Этот папирус, как предполагается, был написан в Египте в VI–VIII вв. и представляет собой перевод на коптский с греческого. Связь коптского перевода с эфиопской и грузинской версиями постулируется на основе другого документа — остракона, содержащего коптские названия неканонических библейских книг. В этом документе в заглавии 4-й Книги Эзры второе имя автора — Салафиил — передано как *Southiel*, что сходно с грузинским и эфиопским звучанием этого имени — Blake, 1926, p. 310. Немецкий перевод фрагмента имеется в: Violet, 1910.

[13] Blake, 1926, p. 299–375.

[14] Подробнее см.: Stone, 1979.

[15] Stone, M.E., *Fourth Ezra: A Commentary on the Fourth Book of Ezra*.

Вероятно, еще в древности эта книга была переведена на греческий язык, однако этот перевод также не сохранился: имеются лишь цитаты и аллюзии на него в других произведениях[16]. О существовании греческого перевода 4-й книги Эзры можно судить также по транслитерациям греческих слов в ее латинских и коптских версиях[17]. В науке предпринимались попытки реконструкции греческого текста книги[18].

Делались также предположения о том, что 4-я книга Эзры могла быть полностью или частично написана на арамейском языке[19]. Однако для большинства примеров, поддерживающих эту теорию, были даны более убедительные объяснения, предполагающие еврейский оригинал[20]. Выяснение первоначального языка 4-й книги Эзры осложняется тем, что литературный еврейский язык, на котором она могла быть написана, испытывал значительное влияние арамейского[21].

В начале 4-й книги Эзры от имени главного героя дается указание на время, когда происходили описываемые в ней события: «В тридцатом году по разорении города был я в Вавилоне...»[22]. Если считать, что здесь под «разорением города» имеется в виду разрушение Иерусалима в 587 г. до н.э., то это противоречит в

Minneapolis, 1990, p. 1. О различных мнениях по этому вопросу см. подробнее: *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt* / Ed. B. Violet. Leipzig, 1924, p. XXI.

[16] Строматы Климента Александрийского (I 22. 149; III 16. 100); Апостольские Постановления (II 14. 9, VIII 7. 6); См. подробнее: *Mussies G.* When do Graecisms Prove that a Latin Text Is a Translation? // Vruchten van de Uithof: Studien opgedragen aan H.A. Brongers. Utrecht, 1974, p. 100–119.

[17] Например, в Вульгате: chaus — 3 Езд 5, 25; abyssis — 3 Езд 6, 5 и другие. Однако не исключено, что многие из этих слов были заимствованы в латинский язык ранее и успели ассимилироваться в нем к моменту перевода книги; см. подробнее: *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra* / Ed. A.F.J. Klijn. Berlin, 1983, p. 11.

[18] Например: Hilgenfeld, *Op. cit.*, S. XXXVIII–XLVI.

[19] Теория арамейского происхождения книги отстаивается, например, в монографии: Gry, L., *Les dires prophétiques d'Esdras*. Paris, 1938.

[20] Stone, M.E., *Some Remarks on the Textual Criticism of 4 Ezra* // Harvard Theological Review 60 (1967), p. 107–115, p. 109–111.

[21] Idem, 1990, p. 11.

[22] 3 Езд 3, 1.

первую очередь сведениям о жизни Эзры, содержащимся в канонической библейской книге. Согласно этим данным, он жил значительно позже, уже в Персидской империи «в царствование Артаксеркса»[23]. Возможно, под «разорением города» подразумевается разрушение Иерусалима в 70 г.; в соответствии с этим многие ученые полагают, что 4-я книга Эзры могла быть составлена около 100 г.[24] Весьма вероятно, однако, что это указание вообще не является значимым для датировки книги и представляет собой лишь типологическую параллель к началу книги Иезекииля: «И было в тридцатый год, в четвертый [месяц], в пятый [день] месяца, когда я находился среди переселенцев при реке Ховаре, отверзлись небеса, и я видел видения Божии»[25].

Уже в ранний период изучения 4-й книги Эзры предпринимались попытки использовать для датировки текста содержащиеся в ней описания апокалиптических знамений, получаемые главным героем от ангелов или непосредственно от Бога. При этом исследователи считали эти описания зашифрованным изображением различных исторических событий, полагая, что книга была составлена уже после них. Так, например, правителя, «которого живущие на земле не ожидают»[26], связывали с Иродом Великим[27] или с Октавианом Августом[28]. Содержащиеся в некоторых латинских рукописях и восточных переводах упоминания о «трещинах» во многих местах земли[29] относили к землетрясению 31 г. до н.э. или к извержению Везувия в 79 г.[30] Многие ученые пытались также трактовать стихи, в которых говорится об Иакове и

---

[23] 1 Езд 7, 1.

[24] Напр., это мнение принято в работе: *Apokalypsen* / Ed. J. Schreiner. Lieferung 4: Das 4. Buch Esra. Gütersloh, 1981, S. 301.

[25] Иез 1, 1.

[26] 3 Езд 5, 6.

[27] Gutschmid, A., von, *Die Apokalypse des Esra und ihre spätern Bearbeitungen* // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Bd. 3. 1860, S. 78.

[28] Hilgenfeld, A., *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung*. Jena, 1857, S. 237.

[29] Chasm или abyss; в современном издании Вульгаты — chaus; в синодальном переводе — смятения — 3 Езд 5, 8.

[30] Faye, E., de, *Les apocalypses juives*. Paris, 1892, p. 44–45.

Исаве[31], как указания на различных исторических персонажей; в настоящее время наиболее распространено мнение, согласно которому Исав символизирует всю Римскую империю[32]. В качестве аргумента в пользу датировки книги рубежом I и II вв. приводят видение орла из 11–12 глав: три головы орла отождествляются с римскими императорами 2-й половины I в.: Веспасианом, Титом и Домицианом. Помимо того, и само содержание книги во многом соответствует эпохе: храм был разрушен, город опустошен, и казалось, что судьба Израиля решена окончательно. Исследователи полагают, что вопросы, поднимаемые Эзрой в беседе с ангелом и в обращениях к Богу, серьезно «занимали в те дни благочестивых» иудеев[33], а разрушение Иерусалима Титом в 70 г. было событием, оказавшим наиболее значительное влияние на мировоззрение автора книги[34]. Вероятным временем составления 4-й книги Эзры, по мнению многих современных ученых, могли быть последние годы правления императора Веспасиана (69–79 гг.)[35].

Самая ранняя аллюзия на 4-ю книгу Эзры содержится, по мнению некоторых ученых, в «Послании Варнавы», где говорится, что отпущение грехов верующие получают «окроплением кровью» Господа[36]; это место связывают с полученным Эзрой в первом видении предсказанием о том, что «с дерева будет капать кровь»[37]. В случае, если бы это действительно была цитата из 4-й книги Эзры, ее можно было бы отнести к рубежу I и II вв. Однако это допущение остается сомнительным, и его оспаривают многие исследователи книги[38].

Самая ранняя бесспорная цитата из 4-й книги Эзры содер-

---

[31] 3 Езд 6, 7–10.

[32] Подробнее см.: Stone, 1990, p. 9, 159–161; Idem, *Features of the Eschatology of 4 Ezra. Atlanta*, 1989, p. 6–7; Cohen, G., *Esau as a Symbol in Early Medieval Thought* // Jewish Medieval and Renaissance Studies / Ed. A. Altmann. Cambridge, 1967, p. 19–20.

[33] Schreiner, 1981, S. 302.

[34] Stone, 1990, p. 10.

[35] Ibid, p. 365–371.

[36] ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος — Barnabae epistula 12, 1.

[37] Латинский текст: de ligno sanguis stillabit — 3 Езд 5, 5.

[38] Stone, 1990, p. 9.

жится в «Строматах» Климента Александрийского: «Почему чрево моей матери не стало мне гробницей, дабы не видеть мне никогда суда над Иаковом и бед дома Израиля? — говорит пророк Ездра»[39]. На основании этой цитаты делается вывод, что книга около 190 г. уже существовала в переводе на греческий язык. Перевод мог быть сделан и на несколько десятилетий раньше этой даты.

Сходным образом обстоит дело и с латинскими цитатами из 4-й книги Эзры. Так, например, в тексте, восполняющем лакуну в 7-й главе[40], различные категории людей уподобляются металлам — золоту, серебру, меди и свинцу[41]. Те же металлы упоминаются в рассуждениях по другому поводу у Тертуллиана[42], что дало основание некоторым исследователям говорить о связанности этих текстов[43]. Другие возможные аллюзии на 4-ю книгу Эзры — в сочинениях Тертуллиана и Киприана Карфагенского — также не всеми признаются подлинными. Самая ранняя бесспорная латинская цитата из 4-й книги Эзры принадлежит Амвросию Медиоланскому.

Относительно возможного места написания книги мнения ученых также расходятся. Одна из распространенных точек зрения основывается на сообщении о том, что Ездра жил в Вавилоне[44]; предполагается, что обличение им грехов Вавилона может относиться к Риму I в., т.к. в литературе того времени Рим часто называют Вавилоном[45]. Другим возможным местом написания книги исследователи считают Палестину, ссылаясь на то, что первоначальным языком, на котором она была написана, был, по-видимому, еврейский.

---

[39] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 16. Ср. 3 Езд 5, 35 в синодальном переводе: «Почему же, господин мой? спросил я. Лучше бы я не родился, и утроба матерняя сделалась для меня гробом, нежели видеть угнетение Иакова и изнурение рода Израильского».

[40] Этот текст отсутствует в синодальном переводе.

[41] 3 Езд 7, 52–57. По указанной выше причине в синодальном переводе в стихах с этими номерами другой текст.

[42] Tertullian, *De resurrectione* 7, 8.

[43] Stone, 1990, p. 9.

[44] 3 Езд 3. 1, 28–29.

[45] Ср., напр., Откр 14, 8; 16, 19; 17, 3–5.

Пролог книги (3 Езд 1–2 = 5-я Книга Эзры), согласно мнению большинства ученых, представлял собой первоначально независимое произведение. Это произведение написано «в стиле, похожем на стиль библейских письменных пророков»[46]; история его возникновения и соотношение с двумя другими частями книги остаются не до конца изученными. Текст пролога сохранился на латыни, а также в нескольких переводах, восходящих к поздней форме латинского текста[47], и отсутствует во всех переводах, не зависящих от Вульгаты. Происхождение остается неясным: долгое время считалось, что это несомненно христианское произведение, однако современные ученые склоняются к тому, что оно могло быть создано и в иудейской среде[48]. При определении нижней границы времени написания учитывают факт зависимости от 1-й книги Варуха, датируемой обычно между 180 и 100 гг. до н.э. Верхняя граница вычисляется на основании того, что пролог цитируется как уже, по-видимому, известный авторитетный источник в некоторых латинских христианских произведениях V в.; предполагается, что сам он при этом должен был быть написан по меньшей мере до 400 г. Важен также тот факт, что ни один источник V в., цитирующий его, не использует 4-ю и 6-ю книги Эзры; это, однако, не доказывает, что к V в. эти произведения еще не были соединены в одну книгу.

Эпилог (3 Езд 15–16 = 6-я книга Эзры) первоначально также, по-видимому, представлял собой независимое произведение. Как и пролог, он сохранился лишь на латыни, либо в переводах, зависящих от латинского текста[49]. В качестве свидетельства того, что некогда существовал греческий текст 6-й книги Эзры,

---

[46] Bergren, Th.A. *Fifth Ezra: The Text, Origin and Early History*. Society of Biblical Literature: Septagint and Cognate Studies Series 25; Atlanta, Georgia, 1990, p. 1.

[47] Сюда относятся второй армянский, второй грузинский, славянский, средневековый еврейский и, возможно, румынский перевод книги. Поскольку все они имеют лакуну в 7-й главе, они почти несомненно зависят от сен-жерменского кодекса (о нем см. ниже).

[48] Bergren, 1990, p. 2.

[49] Эти переводы те же, что и для 5-й Книги Эзры, — см. выше.

используется сохранившийся фрагмент пергамена из Оксиринха, содержащий 3 Езд 15, 57–59 на греческом языке[50].

Первое упоминание латинского текста 6-й книги Эзры содержится в сочинении британского историка VI в. Гильды Премудрого (*Gildas Sapiens*). Гильда вводит свои цитаты словами: «...блаженный пророк Ездра, библиотека закона»[51]. Предполагается, что это наименование может относиться к эпизоду, описанному в 4-й книге Эзры, в котором герой, следуя прямому повелению Бога, руководит записыванием книг Закона. Это дает основание считать цитаты Гильды свидетельствующими в пользу того, что к его времени по крайней мере 4-я и 6-я книги Эзры уже представляли собой единое целое[52].

Итак, по-видимому, в какой-то момент 6-я книга Эзры была соединена с 4-й книгой Эзры. Хотя нередко предполагается, что это случилось еще в греческой традиции, против этого существуют достаточно веские аргументы. Во-первых, ни одна древняя версия 4-й книги Эзры, переведенная с греческого текста, не содержит ни 6-й, ни 5-й книги Эзры. Во-вторых, доскональный анализ греческого фрагмента 3 Езд 15, 57–59 из Оксиринха показал, что крайне маловероятно, чтобы в содержавшем его кодексе ему предшествовал текст столь длинного произведения, как 4-я книга Эзры[53]. Таким образом, наиболее вероятно, что 4-я и 6-я книги Эзры были объединены уже в латинской версии. Поскольку из восьми наиболее значимых латинских рукописей, содержащих обе книги, в трех они имеют независимые заглавия, весьма вероятно, что первоначально они были включены последовательно в одну рукопись, однако еще не составляли единого целого[54]. Выявление причин объединения двух книг и датировка этого объединения представляет значительные трудности. Это объ-

---

[50] Editio princeps см. в: *The Oxyrhynchus Papyri* / Ed. A.S. Hunt. London, 1910.

[51] Gildas, *De conquestu Britanniae* 60, 1 / Ed. and tr. M. Winterbottom. *Gildas: The Ruin of Britain and Other Works*. London: Chichester, 1978.

[52] Bergren, 1990, p. 4.

[53] Idem, *Sixth Ezra: The Text and Origin*. New York: Oxford, 1998, p. 5.

[54] Трудно предположить, чтобы на раннем этапе они были объединены в единую книгу, а позже — разделены вновь и независимо озаглавлены.

единение, например, не могло быть произведено составителями и переписчиками рукописей на основании общего авторства, поскольку в 6-й книге Эзры (по крайней мере, в том ее тексте, который дошел до нас) какие-либо указания на авторство отсутствуют. Ситуация осложняется тем, что «места стыковки» — окончание 4-й книги Эзры и начало 6-й книги Эзры — вполне могли быть изменены по сравнению с первоначальными вариантами. В пользу этого, например, говорит тот факт, что из всех древних версий 4-й книги Эзры лишь в латинском тексте в окончании отсутствуют слова о том, что Ездра был взят на небо[55]. В контексте соединения 4-й и 6-й книг Эзры это вполне объяснимо — если герой уже был бы взят на небо, то расположенный после этого события текст эпилога терял бы всякий смысл. Следуя той же логике, исследователи представляют себе и изменение начала 6-й книги Эзры, которое в нынешнем виде не содержит ни имени автора, ни обстоятельств его пророческой деятельности. Этот материал также мог быть изъят для того, чтобы обеспечить гладкий переход между двумя произведениями. При этом недостающие данные — имя пророка и обстоятельства его служения — имеются в 4-й книге Эзры. Теоретически нельзя исключить и того, что первоначально 6-я книга также приписывалась Эзре; тогда это с большой вероятностью могло стать формальной причиной соединения двух книг. В современном виде между ними нет ни достаточных смысловых и литературных связей, ни взаимного использования — по-видимому, автор 6-й книги Эзры был незнаком с материалом 4-й[56] книги. Согласно одной из моделей, разработанной современным исследователем 4-й и 6-й книг Эзры Т. Бергреном, это объединение могло стать случайным: 6-я книга Эзры была помещена после 4-й книги в какой-то рукописи, по-

[55] Например, в сирийском переводе: «В это [время] Эзра был взят и отведен в место тех, кто подобен ему, после того, как он написал все это» — 3 Езд 14, 48.

[56] Обратное — знакомство автора 4-й книги Эзры с материалом 6-й книги вообще маловероятно, т.к. последняя была написана позже. Это же подтверждается и отсутствием каких-либо свидетельств такого знакомства в тексте обеих книг.

сле чего их стали располагать рядом уже по традиции[57]. Следующим этапом стало объединение двух текстов в одну книгу.

Наиболее ранним сохранившимся свидетельством объединения текстов этих (4-й и 6-й, а также и 5-й) книг является датируемая 821/822 гг. библейская рукопись из Сен-Жермена, в которой присутствуют в известной нам последовательности все три составные части. Однако скорее всего это объединение произошло значительно раньше, если учитывать характер цитат Гильды: он не только приписывает цитируемый им текст Эзре, но и придает ему высокий канонический статус; этот статус, вероятно, также был заимствован у 4-й книги Эзры, бывшей к тому времени уже достаточно авторитетным произведением[58].

По-видимому, в какой-то момент после того, как 4-я и 6-я книги Эзры уже составляли одно произведение, начался процесс присоединения к ним и 5-й книги Эзры. В латинском сочинении *Inventiones Nominibum,* написанном не позднее VI в., цитаты из 4-й и 6-й книг Эзры приводятся таким образом, что подразумевается тесная связь между этими двумя произведениями[59]. Кроме того, 5-ю книгу Эзры цитируют источники V в.— римская и мозарабская литургии и сочинение *De altercatione ecclesiae et synagogae* — в качестве авторитетного и, возможно, канонического произведения. Этот высокий статус, как было отмечено выше, мог заимствоваться 5-й и 6-й книгами, вероятнее всего, лишь у 4-й книги Эзры и, таким образом, он является косвенным свидетельством того, что к моменту цитирования эти книги представляли собой единое целое.

Для истории формирования окончательного латинского текста книги большое значение имеет история ее рукописных редакций. Рукописные источники разделяют на принадлежащие к так называемым французской и испанской группам, текст которых значительно различается. Французскую группу (обозначается φ)

[57] Bergren, 1998, p. 6.

[58] В любом случае авторитет 4-й книги в христианском мире был несравнимо выше, чем 5-й и 6-й книг. В пользу этого свидетельствует, в первую очередь, наличие множества древних переводов именно 4-й книги.

[59] Bergren, 1998, p. 7.

составляют *Codex Sangermanensis*[60] и *Codex Amiantus*[61]. В испанскую группу (обозначается ψ) входят *Codex Complutensis*[62], *Codex Mazarinaeus*[63], *Codex Epternacensis*[64] и другие, менее значимые рукописи. Главной проблемой для исследователей является определение времени формирования испанской редакции. Несмотря на то, что самая ранняя рукопись, включающая эту редакцию, датируется IX–X вв., имеются данные в пользу того, что она возникла значительно раньше. Учеными было подмечено, что в самой ранней рукописи книги — сен-жерменском кодексе, принадлежащем французской группе, — фрагмент 15, 59 – 16, 31 был заимствован из испанской редакции[65]. Вероятно, в одной из рукописей, к которой восходит сен-жерменский кодекс, была утеряна страница; эту страницу пришлось скопировать с другой рукописи, принадлежавшей, в свою очередь, к испанской группе. Таким образом, текст испанской редакции скорее всего возник ранее 821 г. Это могло произойти и значительно раньше, однако дополнительные данные для уточнения датировки отсутствуют.

Рукописная традиция латинской версии книги предоставляет еще одно косвенное свидетельство, важное для реконструкции истории ее формирования. В шести кодексах, принадлежащих к испанской группе, 5-я Книга Эзры (представляющая в известном нам тексте книги пролог) расположена не в начале, а после объединенных 4-й Книги и 6-й Книги. В рукописях французской группы расположение соответствует современному. По мнению

---

[60] Т.е. сен-жерменский, о котором речь шла выше. Датируется 821–822 гг., Paris. *Bibl. nat. Lat.* 11505. Большинство латинских рукописей и европейских переводов (в т.ч. и синодальный перевод) 4-й книги Эзры восходят к этой рукописи, имевшей лакуну в 7-й главе (отсутствовали стихи 35–106) — из кодекса вырезаны соответствующие листы; в конце XIX в. было найдено несколько латинских рукописей, содержавших недостающий текст. Первая публикация «отсутствовавшего фрагмента»: Bensly, R.L., *The Missing Fragment of the Latin Translation of the Fourth Book of Ezra*. Cambridge: Cambridge University, 1875.

[61] Амьенский кодекс. IX в., *Amiens. Bibl. Comm*. 10.

[62] X в., Madrid. *Bibl. de la Univ. Centr.* 31.

[63] XI–XII вв., Paris. *Bibl. Mazarine*. (3–)4.

[64] 1051–1081, Luxemburg. *Bibl. Nat*. 264.

[65] Bergren, 1998, p. 7.

исследователей, вероятнее всего, что расположение в рукописях испанской группы — первоначальное[66]. Это является почти бесспорным аргументом в пользу того, что 5-я книга Эзры была последней включена в окончательный текст всей книги в составе Вульгаты.

Современное издание сирийского текста 4-й книги Эзры, выпущенное Лейденским институтом Пешитты[67], базируется на единственной полной рукописи[68], датируемой VI–VII вв. Учитываются также разночтения из трех яковитских лекционариев, включающих несколько фрагментов из 6-й, 7-й и 12-й глав книги. По мнению многих современных исследователей, вошедший в Пешитту перевод канонических книг Ветхого завета был выполнен с еврейского подлинника[69]. Наряду с другими неканоническими библейскими книгами, сирийский перевод 4-й книги Эзры был сделан не с еврейского, а с греческого оригинала, однако существенное отличие заключается в том, что для 4-й книги Эзры этот греческий оригинал не сохранился. Этот факт определяет особую важность сирийского текста этой книги для исследования ее текстуальной традиции, реконструкции первоначального текста и экзегезы. Кроме того, рассмотрение сирийской версии открывает некоторые достаточно интересные частные проблемы.

Семидневный пост Эзры

4-я книга Эзры представляет собой описание ряда видений, бывших главному герою, за которыми, как правило, следует толкование. По окончании толкования некоторых из этих видений

---

[66] Ibid, p. 8.

[67] *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta version*. *Pt*. IV. *Fasc*. 3. *Apocalypse of Baruch*, 4 *Esdras* / Ed. on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute, Leiden. Leiden: Brill, 1973.

[68] Рукопись 7a1, Амброзианская библиотека (*Biblioteca Ambrosiana*) в Милане, *MS B*. 21. Inf., fol. 267[a]–276[b].

[69] См., напр.: Weitzman, M.P., *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 1. В этой книге вопрос текста оригинала, с которого был сделан перевод Пешитты, подробно обсуждается.

Эзра получает указание пребыть в посте и молитве в течение семи дней, после чего он получит новое откровение. Из этих указаний по крайней мере два представляют значительный интерес.

Согласно сирийской версии, узнав от «ангела Иеремиила» (ܪܡܝܐܝܠ ܡܠܐܟܐ) объяснение первого видения, Эзра слышит от него затем следующие слова: «Мне заповедано сказать тебе об этих знамениях, а если ты еще помолишься и попросишь (ܬܒܥܐ), как сейчас, и попостишься семь дней, то ты услышишь больше сего» (5, 13). О том, как Эзра, выполняя указание ангела, готовился к получению нового откровения, сам он повествует так: «Я постился семь дней, стеная и плача (ܒܟܐ), как заповедал мне ангел Иеремиил». Отличие в написании между глаголами ܒܥܐ «просить» и ܒܟܐ «плакать» сводится к изменению одной буквы (более того, ܥ и ܟ очень похожи по начертанию), так что наиболее очевидным объяснением является допущение ошибки переписчика. С другой стороны, слово ܬܒܥܐ «попросишь» в этом месте рукописи (5, 13) возможно прочесть и как ܬܒܟܐ «поплачешь». В пользу такого прочтения говорит и текст Вульгаты: *et si oraveris iterum et ploraveris*.

Однако объяснить эту проблему ошибкой переписчика сирийского текста книги или его издателя (будто бы прочитавшего ܥ вместо ܟ) не позволяет анализ похожего места из 6-й главы книги. После второго видения ангел снова обещает Эзре поведать ему нечто еще более значительное и ставит условие получения нового откровения: «Если ты опять попросишь (ܬܒܥܐ)[70] и попостишься семь дней...» (6, 31). Как и в первом случае, Эзра говорит о том, как он исполнил это предписание: «После этого я плакал (ܒܟܝܬ) и постился семь дней...» (6, 35). Снова обнаруживается несоответствие заповеди и ее исполнения, причем замечателен тот факт, что здесь, в отличие от предыдущего примера, это несоответствие проявляется уже и в тексте Вульгаты:

---

[70] В отличие от стиха 5, 13, где теоретически возможны оба варианта (ܬܒܥܐ и ܬܒܟܐ), в этом месте написание слова в рукописи не допускает альтернативного прочтения.

После 1-го видения	5, 13	*si oraveris iterum et ploraveris*	ܘܐܢ ܕܝܢ ܬܨܠܐ ܬܘܒ ܘܬܒܟܐ
	5, 20	*ieiunavi... ululans et plorans*	ܨܡܬ... ܟܕ ܡܬܬܢܚ ܗܘܝܬ ܘܒܟܐ
После 2-го видения	6, 31	*si ergo iterum rogaveris et iterum ieiunaveris*	ܐܢ ܗܟܝܠ ܬܘܒ ܬܒܥܐ ܘܬܨܘܡ
	6, 35	*et flevi iterum et similiter ieiunavi*	ܒܟܝܬ ܘܨܡܬ

В то время как на уровне сирийского текста проблема может объясняться графическим сходством букв ܥ и ܟ, для текста Вульгаты такое объяснение невозможно. Это означает, что смысловое чередование глаголов «плакать» и «просить» должно было возникнуть на более раннем этапе существования книги. Поскольку традиционно считается, что книга была переведена на латынь с греческого, а на греческий — с утерянного еврейского подлинника, наиболее логично будет искать причины этого чередования, реконструируя еврейский текст[71]. В древнееврейском тексте Библии корень *bky* «плакать» достаточно частотный и используется во всех языковых пластах корпуса, в то время как корень *b‘y* в значении «просить, искать» употреблен лишь в двух контекстах. Напротив, в библейском арамейском языке глагол בעה (корень *b‘y*) со сходными значениями[72] весьма частотный — в очень небольшом корпусе он встречается более десяти раз. В более поздних диалектах арамейского языка, использовавшихся в иудейских общинах[73], глагол בעי входил в базовую лексику[74]. Та же карти-

[71] Возникновение такого чередования в латинском или греческом тексте само по себе необъяснимо, а его соответствие сирийским данным делает очевидным его семитское происхождение.

[72] «Искать, просить».

[73] Где, как предполагается, и возник текст 4-й книги Эзры.

[74] Для иудейского палестинского арамейского см.: Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of Byzantine Period*. Ramat-Gan, 1992², p. 107–108. Для иудейского вавилонского арамейского см.: Idem, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Ramat-Gan, 2002, p. 224–226.

на наблюдается в классическом сирийском языке[75] и в христианском палестинском арамейском[76]. Эти данные свидетельствуют в пользу того, что имеющееся в двух местах в сирийском и в одном месте — в латинском тексте чередование слов «плакать» и «просить» в параллельных контекстах, вероятнее всего, должно иметь арамейское, а не еврейское происхождение. Такой вывод на первый взгляд кажется противоречащим принятой в науке теории о происхождении латинского перевода от еврейского текста книги через посредство греческой версии. Вероятно, однако, что для объяснения имеющихся данных нет необходимости постулировать существование в древности еще одной — арамейской — версии книги и прямую или косвенную зависимость от нее перевода Вульгаты. Гораздо проще предположить, что чередование могло попасть еще в еврейский подлинник книги, поскольку он читался и переписывался людьми (это могли быть палестинские иудеи I–II в. по Р. Х.), родным языком которых был арамейский. Вопрос требует дальнейшего исследования, т.к. данные других древних переводов существенно расходятся (данные приводятся в переводах на немецкий и на латынь по книге: *Violet*. 1910).

	эфиоп.	араб. 1	араб. 2	армян.
5, 13	weinst	handelst ?	betest	lacrimis petes
5, 20	weinte	weinte	betend	lacrimando et plorando
6, 31	betest	betest	bittest	—
6, 35	weinte	weinte	betete und weinte	—

Передача личных имен

Проблема передачи имен в 4-й книге Эзры, помимо самостоятельной научной ценности, имеет большое значение в истории

[75] См., напр.: Brockelmann, K., *Lexicon Syriacum*. Halle, 1928², p. 82–83.

[76] Перевод на этот язык Ветхого Завета см. в: Sokoloff, M., Müller-Kessler, C., *A Corpus of Christian Palestinian Aramaic*. Vol. 1: The Christian Palestinian Aramaic Old Testament and Apocrypha Versions from the Early Period. Groningen, 1997, p. 246.

рецепции книги христианской Церковью. Согласно традиционному пониманию, в книге упоминаются три архангела: Уриил (4, 1), Салафиил (5, 16) и Иеремиил (4, 36). Принятое написание упоминаемых в 4-й книге Эзры имен архангелов было заимствовано из Вульгаты[77], поэтому несколько отличная передача имен архангелов в Пешитте представляется достойной рассмотрения.

Первое упоминание имени «Салафиил» (ܫܠܬܐܝܠ, предположительное прочтение — *šelatī’el*) в сирийском тексте содержится в начале книги — в заглавии и в первом стихе (3, 1). Здесь «Салафиил» — не имя архангела, но второе имя самого Эзры: «...я, Салафиил, который Эзра, был в Вавилоне»[78].

Второе упоминание этого имени — в стихе 5, 16 — также относится не к архангелу, а к «главе народа», который пришел просить Эзру не оставлять народ своей помощью. В сирийском тексте он назван «Псалтиэль» (ܦܣܠܛܝܐܝܠ, предположительное прочтение — *psalṭī’el*). Латинский текст в различных рукописях сохранил несколько вариантов написания этого имени (*phalthiel*, *salatiel* и др.), однако и в нем нет указания на то, что речь идет об архангеле. Можно предположить, что принятое в традиции отождествление «вождя народа» с архангелом могло возникнуть под влиянием упоминания в Книге пророка Даниила архангела Михаила: «И восстанет в то время Михаил князь великий, стоящий за сынов народа твоего...»[79].

Первое упоминание Уриила (ܐܘܪܝܐܝܠ, предположительное прочтение — *’urī’el*) содержится в стихе 4, 1, где сирийская версия почти дословно совпадает с Вульгатой: «И ответил посланный ко мне ангел, имя которого Уриил». Второе упоминание содержится в 10-й главе книги, когда потрясенный очередным видением

[77] Точнее, из наиболее распространенной текстуальной традиции Вульгаты. Сохранилось множество вариантных чтений имен в латинских рукописях 4-й книги Эзры, иногда значительно различающихся. Напр., Уриил: Uriel, Huriel, Urihel, Orihel; Иеремиил: Hieremihel, Remiel, Remihel; Салафиил: Phalthiel, Sphalthihel, Salatiel, Salathiel, Salathihel.

[78] Упоминание этого имени в стихе 3, 1 имеется также в большинстве, а возможно — и во всех сохранившихся рукописях Вульгаты (*ego Salathihel qui et Ezras*), поэтому его отсутствие в синодальном переводе кажется плохо объяснимым.

[79] Дан 12, 1.

Эзра восклицает: «Где ангел Уриил, который с первого дня пришел ко мне?» (10, 28).

Значительный интерес представляют собой два упоминания в сирийском тексте имени Иеремиила (ܪܡܝܐܝܠ, предположительное прочтение — *rmī'el*). Первое упоминание содержится в речи, которую произносит, по-видимому, Уриил: он рассказывает о вопрошании душ праведников о том, доколе им ожидать конца мира, и о данном им через Иеремиила ответе: «Ответил им ангел Иеремиил: Доколе не исполнится число тех, кто подобен вам» (4, 36). Второе упоминание[80] сохранилось только в сирийском тексте и является, по-видимому, ошибочным. Перед вторым видением Эзра сообщает: «Я постился семь дней, стеная и плача, как заповедал мне ангел Иеремиил» (5, 20). В Вульгате и в других древних переводах книги здесь говорится об Урииле. Эта ошибка могла возникнуть в рукописной традиции сирийского текста книги по той причине, что переписчики поняли стих 4, 36 как свидетельство того, что именно Иеремиил (а не Уриил) заканчивал объяснение Эзре первого видения и давал указания о дальнейшем семидневном посте.

Текстологическая ценность сирийской версии

Сирийский перевод 4-й книги Ездры, из всех древних версий книги считающийся наиболее близким к сохранившемуся тексту Вульгаты, может быть использован для решения различных научных проблем, связанных с историей возникновения книги и реконструкцией утерянных еврейского и греческого текстов, а также, наравне с другими древними переводами, — при выяснении смысла того или иного фрагмента книги. Данные сирийской версии иногда рассматриваются переводчиками книги на современные языки как наиболее предпочтительные, поскольку они позволяют восстановить первоначальный смысл текста. В качестве примера рассмотрим стихи 3, 4–5, где Эзра, обращаясь к Богу, говорит о сотворении Адама:

---

[80] Это упоминание было подробно рассмотрено выше в связи с семидневным постом Эзры.

Вульгата	Синодальный перевод
et imperasti pulveri, et dedit Adam corpus mortuum.	[Ты] повелел персти, и дал Адаму тело смертное...

Сирийский текст позволяет понять эту фразу несколько иначе:

ܘܦܩܕܬ ܠܥܦܪܐ ܘܝܗܒ ܠܟ ܠܐܕܡ ܦܓܪܐ ܡܝܘܬܐ	Ты заповедал праху, и он дал Тебе Адама, тело смертное.

Анализ текста позволил исследователям сделать вывод о том, что такой вариант был первоначальным[81], и нередко именно он используется в современных переводах[82].

Важной для изучения темой могла бы стать история создания славянского и русского переводов 4-й книги Эзры и реконструкция лежавших в их основе латинских текстов. Славянский текст 3-й книги Ездры (в которой главы 3–14 соответствуют 4-й книге Эзры) был впервые переведен с латыни для Геннадиевской Библии в конце XV в.[83] По достоверным свидетельствам, перевод был осуществлен с Вульгаты в 1493 г.«доминиканцем Вениамином, хорватом по происхождению, в сотрудничестве с новгородскими книжниками»[84]. Последующие редакции славянского перевода и русский синодальный перевод книги, по-видимому, зависели от этого первого перевода. Необъяснимым остается факт значительных расхождений между славянским и русским синодальным переводом[85], с одной стороны, и текстом Вульгаты — с другой. Наиболее логично было бы предположить существование

---

[81] Напр.: Violet, 1910, S. 4.

[82] Напр., в одном из научных переводов на немецкий язык этот отрывок выглядит следующим образом: «Und du hast der Erde befohlen, und *sie gab dir* Adam...» (Klijn, A.F.J., *Die Esra-Apokalypse* (IV Esra). Nach dem lateinischen Text unter Benutzung der anderen Versionen. Berlin, 1992, S. 5; курсив приводится по изданию).

[83] Цуркан, Р.К., *Славянский перевод Библии*. СПб., 2001, с. 191; Алексеев, А.А., *Текстология славянской Библии*. СПб., 1999, с. 197.

[84] Цуркан, *Цит. соч.*, с. 211.

[85] Эти расхождения начинаются с первого же стиха книги (3, 1), где во всех сохранившихся рукописях Вульгаты содержится упоминание второго

другой редакции текста Вульгаты, которая использовалась русскими церковными переводчиками. Наличие лакуны в 7-й главе славянского перевода свидетельствует о том, что латинский текст, с которого он был сделан, восходит к *Codex Sangermanensis* (822 г.) поэтому значительные отличия от текста Вульгаты таким образом плохо объяснимы. Возможно, использование данных сирийского перевода книги[86] может помочь при исследовании и этой проблемы.



имени Эзры — «Салафиил»; это упоминание отсутствует в славянском и русском текстах книги.

[86] В которых, например, могут быть отражены чтения, зафиксированные в славянской традиции, но утерянные в рукописях Вульгаты.

Духовность, литургика

Арье Кофски
Серж Рузер

Рай как сад аскетических услад: герменевтические стратегии «Книги степеней»

Созданная в кон. IV – нач. V вв. сирийская «Книга степеней» (*Liber Graduum*, *КС*)[1] отражает переходный этап от раннего сирийского аскетизма к последующей фазе, на которой уже отчетливо прослеживается влияние монашеских, в частности, египетских, тенденций[2]. Засвидетельствованные здесь формы аскетического сознания все еще связаны с до-монашеским этапом — знакомым нам, главным образом, по сочинениям ранних сирийских отцов Афраата и Ефрема Сирина — хотя ко времени *КС* в Сирии уже начали укореняться как отшельничество, так и общежительные (киновитские) формы монастырской организации[3]. Для «Книги степеней» характерно четкое деление христианского общества на «живущих по правде» (ܟܐܢܐ) — термин, обозначающий обычных благочестивых верующих — и «совершенных [аскетов]» (ܓܡܝܪܐ). То, что аскеты описываются в *КС* без использования специфических монашеских характеристик, вполне согласуется с упомянутой выше переходной фазой.

Сочинение содержит тридцать глав-*мē'мрē* (ед. ч.: *мē'мрā*, ܡܐܡܪܐ), но настоящее исследование сосредоточено в основном на главе 21, в которой пребывание Адама и Евы в раю представле-

---

[1] Текст см. в: Kmosko, M., *Patrologia Syriaca*, vol. 3. Paris, 1926. Англ. пер.: Kitchen, R.A., Parmentier, M.F.G., *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*. Kalamazoo, 2004.

[2] См. S.H. Griffith, *'Singles' in God's Service: Thoughts on Ihidaye from the Works of Aphrahat and Ephraem the Syrian* // The Harp 4 (1991), pp. 145–159; Idem, *Monks, 'Singles', and the 'Sons of the Covenant': Reflections on Syriac Ascetic Terminology* // *Euloghema: Studies in Honor of R. Taft* / Ed. E. Carr, A. A. Thiermeyer, E. Velkovska. Rome, 1993, pp. 141–160; Kitchen and Parmentier, *The Book of Steps*, pp. XLIX–L.

[3] См. Theodoret of Cyrrhus, *Religious History* / Ed. P. Canivet, A. Leroy-Molingen. SC 234, 257 (1977, 1979).

но как по существу своему ситуация аскетического испытания, а сами прародители человечества — до падения, разумеется, — как образец совершенных аскетов[4].

Такое представление, с особенной силой выраженное в главе 21, но прослеживающееся и в других частях *КС*, является характерным для нашего сочинения — этим оно выделяется среди других памятников ранней монашеской традиции, да и ранней христианской литературы в целом. В контексте *КС* такой упор на образах Адама и Евы сообщает аскетическому дискурсу дополнительное теологическое измерение. Тезис о том, что современный автору и читателям книги аскетизм укоренен в самом начале библейской истории, определяет и центральную роль, отведенную в главе 21 библейской герменевтике, а именно — интерпретации зачастую весьма и весьма изобретательной первых трех глав книги Бытия. Среди прочего мы намереваемся обсудить ниже оригинальные герменевтические стратегии автора *КС*, свидетельствующие о ранней стадии сирийского христианства, когда оно еще в значительной мере сохраняло свою независимость от «греческой моды», не чувствуя необходимости приспосабливаться к последней[5].

* * *

Автор *КС* описывает существование Адама и Евы до грехопадения в терминах двойного рая — идеального земного физического бытия и, одновременно, небесной ангельской духовности. Их физическое существование имеет место в земном раю, в то время как духовно они пребывают в Эдеме небесном[6]. Разнообразные

---

[4] Такой упор на аскетизме при описании первой пары людей находится в явном противоречии с библейским мотивом царящего в саду Эдемском чрезвычайного изобилия — ܥܘܬܪܐ ܫܡܝܢܐ (небесного богатства) в терминологии *КС*. См. *КС* 21.11 (кол. 613.22); ср. *КС* 21.10 (кол. 612.21–23). Об этом мотиве см. в: Baker A., *The Gospel of Thomas and the Syriac Liber Graduum* // New Testament Studies 12 (1965/6), p. 52.

[5] Примеры такого приспособления на более позднем этапе многочисленны. См., напр., нашу работу о Филоксене из Маббуга и ссылки там: Kofsky, A., Ruzer S., *Christology and Hermeneutics in Philoxenus' Commentary on John 1:14* // Orientalia Christiana Periodica 2 (2005), pp. 343–362.

[6] *КС* 21.7 (кол. 600–604).

концепции такого рода, говорившие о двойном рае, были распространены в ранней христианской мысли[7]. Однако сочетание этой идеи с представлением об Эдеме как о *locus asceticus* является, похоже, характерной особенностью *КС*, и оно в значительной мере определяет направление настоящего обсуждения. Одним из центральных аспектов этой темы является вопрос о природе первородного греха и, соответственно, о пути аскезы, который, согласно *КС*, ведет человека к обретению заново «утраченного рая».

Ситуация Адама и Евы до грехопадения представлена в нашем тексте как состояние абсолютной невинности и полного неведения относительно всего, что касается зла. Согласно *КС*, сотворив первую пару людей, Бог научил их исключительно одному лишь добру (ܕܛܒܬܐ ܗܘ ܒܠܚܘܕ ܐܠܦ ܐܢܘܢ ܐܠܗܐ)[8]. Невинность здесь означает полную духовную погруженность в интеллектуальное созерцание небесного и сопутствующее этому существование в рамках бессмертия. Однако, это изначально блаженное состояние не идентично наивысшей реализации призвания человека: человек в конечном счете должен еще и устоять перед соблазном и «удержаться» в блаженстве небесной отрешенности или, выражаясь словами самой «Книги степеней», «вкушать нашего Господа (ܘܢܐܟܠܘܢܝܗܝ، ܠܗ ܠܡܪܢ) и жить, и стать совершенным (ܘܢܬܓܡܪܘܢ) через него / это»[9]. «Вкушение Господа» синонимично здесь с духовным вкушением от плодов древа жизни — идентифицируемого автором с Христом[10] (см. ниже) — которые были бы уделом Адама, если бы не грех. В той потенциальной реальности, осу-

---

[7] См. Daniélou, J., *Terre et paradis chez les Pères de l'Église* // Eranos Jahrbuch 22 (1953), pp. 433–472; Louth, A., *Paradies: IV Theologiegeschichtlich* // Ed. G. Müller. Theologische Realenzyklopädie, XXV. Berlin and New York, 1995, pp. 714–719.

[8] *КС* 21.1 (кол. 585.1–2). Согласно Мартикайнену, позиция *КС* отличается здесь от убеждения Ефрема Сирина, что знание (различение) добра и зла присуще Адаму уже в его блаженном — т.е. до грехопадения — состоянии, и грехопадением никак не обусловлено. См. Martikainen, J., *Das Böse in den Schriften des Syrers Ephraem, im Stufenbuch und im Corpus Macarianum // Makarios-Symposium über das Böse: Vorträge der Finnisch-Deutschen Theologentagung in Goslar 1980* / Ed. W. Strothmann. Göttinger Orientforschungen: Reihe 1, Syriaca 24 [Wiesbaden, 1983], pp. 36–46, esp. p. 40.

[9] *КС* 21.1 (кол. 588.8–9).

[10] *КС* 21.2 (кол. 589.3–5)

ществлению которой помешало грехопадение, человеческое существование претерпело бы заключительную трансформацию, в рамках которой физическое бытие объединилось бы в небесном раю с бытием духовным[11].

Подобно Ефрему Сирину, наш автор представляет себе первородный грех как прежде всего результат проявления свободной воли, а значит как что-то, чего в принципе можно было бы избежать: «Адам обладал волей (свободой воли), и если бы он этого не пожелал, сатана не принудил бы его»[12]. Но если у Ефрема грех описан в общих терминах неповиновения, в рамках оригинальной концепции *КС* он означает не что иное, как внутреннюю интеллектуальную переориентацию человека, перенос внимания с небесных на земные предметы:

> [через сами] помыслы о преходящих вещах Адам и Ева вкусили смерть. Ибо именно через это они познали зло (ܒܝܫܬܐ)... И когда, подчинившись влиянию Злого/сатаны (ܒܝܫܐ), они обратили внимание на землю... и полюбили ее, тогда зло (ܒܝܫܬܐ) обрело над ними власть[13].

Интерес к «земному» фактически эквивалентен в этом пассаже и злу, и смерти, и это именно он предлагается сатаной в качестве соблазна — соблазна, которому прародители поддаются в рамках собственного волеизъявления[14]. Иными словами, их подчинению власти сатаны — и власти земных забот — предшествовала здесь их упомянутая выше внутренняя переориентация. Соответственно, функция «искусителя» в нарративе *КС* существенным обра-

---

[11] *КС* 21.7 (кол. 604.1–3).

[12] *КС* 21.10 (кол. 612.9–14). См. Kofsky, A., Ruzer, S., *Justice, Free Will and Divine Mercy in Ephrem's Commentary on Genesis 2–3* // Le Muséon 113 (2000), pp. 315–332.

[13] *КС* 21.1 (кол. 584.4–12). Ср. *КС* 21.10 (кол. 612.12–24), *КС* 21.17 (кол. 625.20–26).

[14] *КС* 21.20 (кол. 632). Отметим, что в сирийской литературе проявление свободной воли нередко ассоциируется с противоположным выбором: выбором — в противовес наущениям сатаны — безбрачия и, шире, аскетического образа жизни. См., напр., Aphrahat, *Dem*. 7.25 / Ed. and Latin trans. I. Parisot. Patrologia Syriaca 1. Paris, 1894; Bettiolo, P., *Adamo in Eden e la liturgia celeste: temi della meditazione cristiana nella Siria del IV secolo, tra Afraate e il Liber Graduum* // Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 37 (2001), pp. 3–27, esp. p. 4.

зом маргинализируется; в сущностной драме души, переживаемой аскетом, сатане отводится не более, чем вспомогательная роль. Таким образом, картина небесного рая оказывается здесь в значительной степени метафорической — в отличие от многих ранних традиций как христианского, так и иудейского происхождения[15].

Эта особенность восприятия рая проявляет себя и в представлении об «интернализации зла» Адамом и Евой в качестве своего рода психологического настроя или сущности, отличных и отдельных от сатаны. Именно этот психологический настрой (ܒܝܫܘܬܐ), скорее, чем сатана (ܒܝܫܐ), и является тем сущностным фактором, который подчиняет прародителей человечества греху.

С другой стороны, сатана по-прежнему рассматривается в *KC* как источник знания о зле, и в этом своем качестве он отождествляется с древом познания — тут можно усмотреть еще один знак «аллегорической девальвации» его образа[16]. Отождествление это представлено здесь в рамках дихотомии по отношению к более традиционному отождествлению Христа с древом жизни[17]. Отметим, что довольно неожиданно *KC* оказывается здесь в известной мере близкой позиции Августина. В рамках своей в основном негативной оценки свободной воли Августин отождествляет с ее проявлением древо познания, что в свою очередь оказывается эквивалентно непослушанию[18]. Автор *KC* утверждает в добавление

---

[15] Фигура и роль сатаны в контексте библейского повествования об Эдеме, так, как они представлены в ранних христианских и иудейских источниках, рассматриваются в Anderson, G.A., *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*. Louisville, 2001, pp. 21–42.

[16] *KC* 21.1 (кол. 585.5). Однако, в отличие от Ефрема, который также девальвирует изначальный — до его собственного падения — статус сатаны, наш автор говорит о том, что до падения сатана был небесным — ангельским — существом. См. Martikainen, *Das Böse*, p. 38. Вопрос о том, идентично ли древо познания сатане, обсуждается у псевдо-Макария, но его собственная концепция отлична от содержащейся в *KC*. См. Dörries, H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*. AAG. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge 105. Göttingen, 1978, p. 42.

[17] *KC* 21.2 (кол. 589.3–6); Ephrem, *Hymns on Paradise* 3.2.15 / Ed. E. Beck. CSCO 174–175; Louvain, 1957, Eng. tr. Brock, S., *St. Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise*. New York, 1990.

[18] О концепции свободы воли у Августина см., напр., его *De spiritu et litte-*

к этому, что добру (разумению добра?) научил Адама и Еву еще до грехопадения сам Всевышний, в то время как согласно предлагаемой в нашем сочинении отчасти эксцентричной экзегезе древо познания означает не что иное, как одно лишь дополнительное, не от Бога исходящее, знание — знание о зле:

> Поскольку Бог научил Адама и Еву, когда он только сотворил их, лишь тому, что есть благо (ܠܛܒܬܐ ܒܠܚܘܕ) ... то сатана и назван «древом», через которое прародители человечества узнали зло вдобавок к [уже известному им] добру (ܝܕܥܘ ܒܗ ܒܝܫܬܐ ܘܠܛܒܬܐ). Они узнали добро от Бога (ܝܠܦܘ ܠܛܒܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ), а [потом] зло — от сатаны[19].

Согласно автору *КС*, «земные интересы» представляют собой широкую категорию помыслов, сосредоточенных на том, что он называет «вещами преходящими» (ܥܒܘܪ̈ܝܬܐ), как то: труд ради — и тревога по поводу — пропитания, а также заботы, связанные с приобретением собственности, стремлением к красоте, почету, необходимостью обзавестись одеждой и удовлетворить сексуальные потребности. Речь идет о заботах, далеких от аскетического блаженства и, что характерно, скопом заклейменных в *КС* как похоть (ܪܓܬܐ). Отметим, что хотя проблема секса несомненно фигурирует в истории Адама и Евы в том виде, в которой она излагается в *КС*, он остается здесь лишь одним из целого спектра проявлений стремления человека предаться «земному существованию»[20]. Что же до повеления не есть от плодов дерева познания добра и зла (Быт 2, 17), то *КС* предлагает двоякое его истолкование: как символически выраженное запрещение вожделения (похоти), на-

---

ra 5; *Ep*. 217 (to Vitalis); *De correptione et gratia* 34–38. Его отрицательная оценка свободы воли в принципе сходна с той, что выражена у Евагрия; см., напр., Evagrius, *Chapters on Prayer* 31. PG 79, cols. 1165–1200, Eng. tr., Sinkewicz, R.E., *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. Oxford, 2003. Об идентификации древа познания со свободным волеизъявлением человека у Августина см.: *De Civitate Dei* 13.21; Louth, *Paradies*, p. 716. О других мнениях относительно свободы воли, зафиксированных в литературе патристики, см. A. Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo nel Liber Graduum*, Orientalia Christiana Analecta 232. Rome, 1989, p. 124.

[19] *КС* 21.1 (кол. 585.4–9).

[20] *КС* 21.1 (кол. 584.5), 21.4 (кол. 596.1); 21.7 (кол. 600.25–26). См. также Kitchen, R.A., *Syriac Additions to Anderson: The Garden of Eden in the Book of Steps and Philoxenus of Mabbug* // Hugoye: Journal of Syriac Studies 6:1 (2003), par. 22.

правленной на овладение материальными благами любого рода, и как прямой запрет «похотливого чревоугодия»[21]. Последняя интерпретация поразительно созвучна идеям, имевшим, как подчеркивает Питер Браун, широкое хождение в раннем египетском монашестве, и согласно которым первородный грех Адама и Евы был скорее связан с их вожделением к пище, нежели с половой близостью между ними[22].

И действительно, в целом ряде мест в *КС* именно акт вкушения пищи функционирует как аллегорическая репрезентация греха — то есть той самой судьбоносной смены внутренней (интеллектуальной) ориентации человека[23]. Это с отчетливостью видно, например, в следующем пассаже: «Но после того, как они вкусили от древа, то есть после того, как они оставили [в мыслях своих] небо и полюбили землю, их разум (помышление) оставил небо и перешел в их тело (ܐܬܐ ܪܥܝܢܗܘܢ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܘܬ ܦܓܪܗܘܢ)»[24].

Таким образом, результатом первоначального волевого сдвига и переноса внимания на «земное» — переноса, который согласно *КС* сам по себе уже равнозначен «потреблению земного» — стало порабощение человека его интересом к преходящему. Эта новая форма «потребления» является противоположностью вкушению духовной пищи — «дающих жизнь слов Господа нашего», представленных образом древа жизни. Если бы Адам и Ева избрали верность этому райскому пути, им было бы дано уже в их нынешнем бытии обрести подлинную «связанность души» в Боге и реализовать потенциал личного бессмертия (ܬܬܐܣܪܘܢ ܡܪܢ ܒܗܘ ܚܝܐ ܕܠܝܬ ܒܗ ܡܘܬܐ)[25].

---

[21] *КС* 21.7. В этом контексте *КС* также использует выражение “поститься в отношении мира” (ܨܘܡܘ, ܠܥܠܡܐ), встречающееся также в *Oxyrhynchus papyrus* (*Oxy*. I,2) и в *Евангелии от Фомы* 27. См.: Guillaumont, A., *Nêsteuein ton kosmon // Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 61 (1962), pp. 15–23; Baker, A., *Fasting to the World //* Journal of Biblical Literature 84.3 (1965), pp. 291–294.

[22] Brown, P., *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, 1988, pp. 220–221.

[23] См. Kovalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, pp. 206–207.

[24] *КС* 21.8, кол. 605.8–12.

[25] *КС* 21.1, кол. 588.5–9. Напрашивается сравнение этого характерного выражения с библейским стихом, ставшим впоследствии иудейской литур-

В рамках такого представления о райской реальности автор *КС* проводит различение между духовным / аллегорическим и материальным питанием, обеспеченным Адаму и Еве до грехопадения. Материальная пища, призванная поддерживать телесное существование прародителей человечества, именуется в нашем тексте «хлебом небесным / пищей небесной» (ܠܚܡܐ ܫܡܝܢܝܐ), идентичной «пище / хлебу ангелов» (ܠܚܡܐ ܕܡ̈ܠܐܟܐ)[26]. Более того, хлеб небесный отождествляется в *КС* с манной, которой, как здесь предполагается, питались первые люди до грехопадения в раю, и которая с другой стороны является пищей совершенных аскетов[27]. Все это, разумеется, противоречит опирающемуся на Быт 2, 16 и поддержанному христианской экзегезой — включая Ефрема Сирина — мнению, что материальную пищу человека в раю составляли плоды разнообразных растущих там деревьев[28]. Согласно *КС*, в своем первоначальном блаженном состоянии Адам был полностью поглощен размышлениями о небесных предметах, в то время как потребности его физического существования обеспечивались Богом: «Он смотрел на небо, а не на землю, и ликовал вместе с ангелами небесными без всяких тревог и печалей, не заботясь ни об одежде, ни о еде. Но Бог питал его... хлебом небесным»[29].

гической формулой, выражающей идею бессмертия души: "...душа...да будет завязана в узле жизни у Господа" (1 Сам / 1 Цар 25, 29; молитва об умерших *Эль мале рахамим* [О, Боже милостивый!]).

[26] *КС* 21.7, кол. 601.1–2; Kovalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, pp. 103–105.

[27] *КС* 25.8, кол. 752.24–753.4. Такая идея с очевидностью отличается от представления о манне как о духовной пище, засвидетельствованного в 1 Кор 10, 3.

[28] См. Ephrem, *Gen. Com.* 2.8 / Ed. R.-M. Tonneau. CSCO 153, Scr. Syr. 72. Louvain, 1955. Англ. пер. и библиография: *St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works* / Tr. E.G. Mathews Jr., J.P. Amar, ed. by K. McVey. Fathers of Church Series. Washington D.C., 1994. Общие соображения относительно комментария Ефрема на Бытие см. в: Hidal, S., *Interpretatio Syriaca: Die Kommentare des heiligen Ephräm des syrers zu Genesis und Exodus mit besondere Beru*

[29] *КС* 21.7, кол. 600.23–601.2; см. также *КС* 23.1 (кол. 692.11–13). Мотив погруженности — до грехопадения — в созерцание небесной реальности имеет прецеденты и параллели в греческих христианских источниках. См. Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, p. 54, n. 55. Представление об первоначальном ангельском бытии Адама и Евы встречается уже в иудейских псевдоэпиграфах, как и в ранней христианской литературе. См. *Ibid*., p. 84, n. 144.

В этой связи подчеркивается[30], что небесная пища доставалась Адаму и, позже, другим совершенным аскетам без затраты усилий (ܥܡܠܐ ܠܐ ܗܘܝܢ ܗܘܘ)[31]. Здесь нашла яркое выражение радикальная аскетическая позиция автора *КС*, в рамках которой труд ради пропитания рассматривается как препятствие на пути к подлинно духовному существованию — в основе своей не что иное, как еще один отвлекающий грех в ряду других земных забот / занятий[32]. Это резко отличается от более распространенного монашеского подхода, согласно которому занятие продуктивным трудом — пусть в минимальном объеме — необходимо для достижения монашеского идеала автаркии.

В то время как Быт 3, 19, связывающее необходимость трудиться ради пропитания с ситуацией, создавшейся после грехопадения («в поте лица своего будешь есть хлеб»), может предоставить библейскую опору негативному отношению *КС* к «блуду труда», Быт 2, 15 («и взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Эдемском, чтобы *возделывать / обрабатывать* его и хранить его») ему на первый взгляд резко противоречит. Не случайно, что во всем своем пространном сочинении автор с последним библейским пассажем ни разу не соотносится. Хотя в принципе он мог тут опираться на издавна существующую экзегетическую традицию, которая интерпретировала «чтобы *возделывать / обрабатывать* его» не буквально, но как указание на призвание человека в раю предаться интеллектуальному познанию божественных истин и отправлению небесного богослужения или исполнению божественных заповедей во всей их полноте. Такого рода экзегеза появляется уже у Филона Александрийского[33] и позже в раввинистических источниках[34], а также у Ефрема Сирина[35].

---

[30] См., например, *КС* 25.8, кол. 752.1–753.8.

[31] *КС* 21.7, кол. 601.3–4.

[32] *КС* 21.20 (кол. 632. 7–11).

[33] Philo, *Legum Allegoria* 1.14.

[34] *Tg. Neofiti*, *Tg. Yer.*, *Tg. Frag.* ad locum. См. Kronholm, T., *Motifs from Genesis 1–11, in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian*. Upsala, 1978, p. 76, n.96; *Gen. R.* 16.15 / Ed. J. Theodor, Ch. Albeck. Jerusalem, 1965.

[35] Ephrem, *Hymns on Paradise* 3.2.3; 3.5.13–14; 3.16; 2.10–13. См. I. Ortiz de Urbina, *Le Paradis eschatologique d'aprés Saint Ephrem* // Orientalia Christiana

Как отмечалось, идея материального райского пропитания дополняется в *КС* представлением о пропитании чисто духовном — мотив широко известный и в эллинистической иудейской, и в ранней христианской традициях. Раннее тому свидетельство находится у Филона Александрийского, который говорит — со ссылкой на Исх 24, 11 — о духовной пище, вкушаемой избранными из числа пришедших к горе Синай израильтян. Восхождение на Синай понимается Филоном как духовное восхождение на небеса к древу жизни, идентифицируемому им с божественным Логосом. В результате сакральная трапеза библейского нарратива спиритуализируется, будучи замещенной экстатическим видением Бога, который дает «пищу для души» без того, чтобы участники восхождения вкушали какую-нибудь реальную еду! Экстатическое видение здесь полностью вытесняет не только материальную трапезу, но и связанный со скинией сакральный культ, описанию которого посвящен последующий раздел книги Исхода[36].

Распространенная концепция духовной пищи как подлинного пропитания души человека появляется в *КС* в специфической модификации духовного вкушения от древа жизни. В отличие от Филона, для которого существует сущностная связь между древом жизни и синайским откровением, для сирийского автора архетипическая метафора духовной пищи целиком укоренена в реалиях рая небесного до грехопадения. Изначальное древо жизни воспринимается здесь в чисто духовных категориях и в рам-

---

Periodica 21 (1956), 467–472; Séd, N., *Les Hymnes sur le Paradis de Saint Ephrem et les Tradition Juives* // Le Muséon 81 (1968), p. 455–501; Kronholm, T., *The Trees of Paradise in the Hymns of Ephraem Syrus* // Annual of the Swedish Theological Institute 11 (1977/8), p. 48–56; Brock, *St. Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise*, 52–53; Kronholm, *Motifs from Genesis*, pp. 76–77. См. также обсуждение в Kofsky, Ruzer, *Justice, Free Will and Divine Mercy*.

[36] См. Philo, *Quaesiones et solutiones in Exodum to Exod 24, 11–12* / Ed. LCL, tr. R. Marcus, 1953, pp. 80–83. Разнообразные традиции, говорящие об исключительно *ноэтическом* (а не материальном) пропитании ангелов, зафиксированы в раввинистических источниках и литературе псевдоэпиграфов. Представление о манне и экстатическом откровении как источниках божественного знания и одновременно как «пище ангелов» встречается также в эллинистических иудейских текстах. См. обсуждение в Lieber, A., *Jewish and Christian Heavenly Meal Traditions* // Ed. A.D. DeConick., *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, SBL Symposium Series 11. Atlanta, 2006, pp. 313–339, esp. pp. 315–320.

ках христианского теологического дискурса идентифицируется с предвечным Мессией и его учением:

> Они будут вкушать животворящие слова нашего Господа (ܡܠܘ̈ܗܝ, ܕܡܪܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܚ̈ܝܐ ܡܚ̈ܝܢܐ). Они будут вкушать нашего Господа (ܘܐܟܠܝܢܗ, ܠܗ ܠܡܪܢ) и будут жить... В том мире невидимого для плотских очей света благое древо есть наш Господь Иисус. Он есть древо жизни (ܗܘܝܘ ܐܝܠܢܐ ܕܚ̈ܝܐ), которое дает жизнь всему сущему в плодах своих всегда, когда исполняется совершенная воля Божья[37].

Идентификация древа жизни с Христом — хотя и без характерного именно для *КС* мотива «вкушения» — появляется уже у Ефрема[38]; можно предположить, что она была общей для ранней сирийской мысли. Исключительно духовная интерпретация «вкушения Господа» дополняется в нашем тексте описанием отрицательной духовной альтернативы вкушения от древа познания, отождествляемого с сатаной:

> [Из-за этого] сатана и назван «древом» (ܡܬܩܪܐ ܦܠܐ ܐܝܠܢܐ), через которое прародители человечества узнали зло в дополнение к [уже известному им] добру (ܝܕܥܘ ܗܘ ܒܝܫܬܐ ܘܠܛܒܬܐ). Они узнали добро от Бога (ܝܕܥܘ ܠܛܒܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ), а [потом] зло — от сатаны. По этому поводу Бог и сказал им: «А от древа познания добра и зла, не ешь от него», то есть, не слушайте его, потому что оно научит вас всевозможным делам, которые суть зло, и отвлечет вас от предметов небесных (ܫܡܝܢܝܬܐ) и от милосердия Творца вашего[39].

Похоже, что обсуждение райского вкушения от древа жизни, понятого как «вкушение Господа», имеет имплицитные евхаристи-

---

[37] *КС* 21.1–2, кол. 588.6–589.7. «Наш Господь» (ܡܪܢ) — так сирийские авторы, как правило, именуют Иисуса. См. Kowalski*, Perfezione e Giustizia di Adamo*, p. 47.

[38] См. Ephrem, *Hymns on Paradise* 3.2.15; *Hymns on Faith* 6.14.9–11 / Ed. E. Beck, CSCO 154, 29. См. также Murray, R., *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Cambridge, 1975, pp. 113–129, 320–324; Kronholm, *Motifs from Genesis 1–11*, p. 74. Подобного рода отождествление встречается и у Августина (*De Civitate Dei* 13.21). См. также Louth, *Paradies*, p. 716.

[39] *КС* 21.1, кол. 585.4–15.

ческие коннотации[40]. Если так, то подчеркнутое отождествление «вкушения Господа» с вниманием к его словам, указывающее на символическую интерпретацию евхаристии[41], оказывается еще одной стратегией, работающей на характерную для *КС* тенденцию делать упор на внутреннюю интеллектуальную сосредоточенность на «вещах небесных».

* * *

Последовавшая за внутренней переориентацией (она же первородный грех) сосредоточенность на земном и преходящем воспринимается в *КС* как антитеза райского бытия — своего рода смерть. Такое понимание соответствует основополагающему аскетическому императиву, согласно которому именно «смерть в отношении мира» и есть жизнь. Оно же диктует предлагаемую здесь весьма оригинальную интерпретацию Быт 2, 17: «А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь». Согласно *КС* — и в противоречии с распространенным и в иудейских, и в христианских источниках истолкованием — Бог здесь вовсе не сообщает Адаму о наказании смертью, которое ожидает его некогда в будущем, в конце жизненного пути[42]. На самом же деле он предупреждает о трансформации (=«смерти»), которая неизбежно *и моментально* последует за сменой внутренней установки — за переключением внимания души на земные устремления и заботы.

Мемра 21 также связывает зачарованность прародителей человечества земными вещами с их желанием — возбужденном или лишь усилившемся в результате подзадоривания сатаны — стать «как Бог» (Быт 3, 5)[43], желанием, заклейменным *КС* как инфан-

---

[40] Стоит отметить, что у Ефрема евхаристические коннотации имеет скорее не древо жизни, а древо познания — для него евхаристия есть форма вкушения именно от древа познания. См.: Ephrem, *Hymns on Paradise* 6.7–8; 12.7; 12.15; Kofsky, Ruzer, *Justice, Free Will and Divine Mercy*, p. 328.

[41] Подобная тенденция была достаточно распространена в раннем христианстве, мирно уживаясь с более «буквальным» пониманием евхаристии. См. Betz, J., *Eucharistie in der Schrift und Patristik*. Freiburg, 1979.

[42] См. Anderson, *The Genesis of Perfection*, pp. 155–176.

[43] В Синодальном переводе: «как боги» (ивр.: כאלהים).

тильная глупость (ܫܒܪܢ) и одновременно как одно из проявлений греха гордыни[44]. Заметим, что автор *КС* разрабатывает оригинальную параллель между грехопадением Адама и предшествовавшим ему грехопадением сатаны, одним из аспектов которой оказывается идея о том, что соблазнение Адама сатаной диктовалось стремлением последнего обрести в согрешившем человеке своего рода задушевного компаньона, способного на понимание[45].

Уже в самом библейском повествовании просматривается внутреннее напряжение в вопросе призвания человека. С одной стороны, торжественно провозглашается, что человек создан по образу и подобию Всевышнего, причем Бог недвусмысленно повелевает человеку — показательно, что Ефрем Сирин видит здесь сущность того, что значит быть «образом Бога» — стать господином природного мира, обладать им и размножаться (Быт 1, 26–28). С другой стороны, наущение Адама и Евы змием / сатаной «стать как Бог» (Быт 3, 4–5) представлено как провокационное. Автор *КС* с очевидностью осознает это имманентное священному тексту противоречие — не в последнюю очередь в силу центральности для его мировоззрения мотива отвержения от того-самого природного мира, которым в Быт 1, 26 люди вроде бы призываются обладать. Более того, он намеренно подчеркивает проблематичность ситуации, заставляя сатану (иронически?) цитировать призыв Бога «владычествовать, плодиться и размножаться»[46].

В *КС*, однако, утверждается, что путь к обладанию миром и владычеству над ним парадоксальным образом лежит не в пого-

---

[44] *КС* 21.11 (кол. 616.2–5, 25). Обсуждение нюансов значений терминов ܫܒܪܐ и ܫܒܪܘܬܐ в контексте ранней сирийской традиции находится в: Salvesen, A., *Infants or Fools in the Garden of Eden? An Ambiguity in Early Syriac Tradition // Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* / Ed. M.F.J. Baasten, W.Th. Van Peursen. Leuven-Paris, 2003, pp. 433–440. Салвесен отмечает, что в то время, как в других источниках «детскость» используется для обозначения идеальной невинности человека до грехопадения, в *КС* тот уровень совершенства, который был изначально достоянием Адама, *противопоставляется* ܫܒܪܘܬܐ («детству») в значении незрелости и глупости — вне зависимости от возраста.

[45] [45] *КС* 21.18 (кол. 628.20–23). См. также Kitchen, *Syriac Additions to Anderson*, par. 7.

[46] *КС* 21.9 (кол. 609.7–12).

не за земным богатством и властью — как пытается внушить Адаму сатана — но в том, чтобы отвергнуть все мирское в подражание *кенозису* Христа. Иными словами, единственно подлинная форма *imitatio Dei*, на которую способен и к которой призывается человек в Быт 1, 26–28, оказывается здесь подражанием Христу в его самоумалении, и никоим образом не Христу (Логосу) как соучастнику акта творения, и не Христу-Пантократору. Идея мистического «обожения» человека, присутствующая как у Ефрема, так и греческой патристике, нашему автору совершенно не знакома[47].

В рамках осуществляемого в *КС* экзегетического *tour de force*, божественное повеление властвовать над землей перетолковывается, получая смысл прямо противоположный — а именно, что речь идет о наказе «человеку, чтобы он *ни в коем случае* не ослаблял своей связи с небесным, а не то ему *придется* унаследовать землю»[48]. Соответственно желание стать подобными Богу (в его могуществе) означает в *КС* тотальный бунт против воли Всевышнего и отказ исполнять его волю в отношении вполне определенных заповедей аскетического совершенства — все это вслед за еще ранее имевшим место бунтом сатаны[49]. Так автор пытается снять отмеченное выше напряжение, сохранив одновременно и центральность аскетического императива, и мотив «владения и владычества» (Быт 1, 26) — пусть и в кардинально измененном виде. Или, как это сформулировано в другом месте в *КС*:

> Таким образом, люди пребывали бы физически на земле и духовно на небесах вплоть до того времени, когда Создатель соблаговолил бы вознести их на небо. И ничто на земле не в состоянии было бы им навредить: ни пресмыкающиеся, ни дикие звери, ни сатана... Ибо Всевышний сказал им в тот день, когда он сотворил их: «Я наведу страх перед вами... на все, что движется на земле» (Быт 9, 2). Рука Господа была на Адаме, и [потому] рука Адама приручала / подчиняла себе (ܟܒܫܐ ܗܘܬ)

---

[47] Об «обожении» у Ефрема см. его *Hymns on the Church* 45.32.1 / Ed. E. Beck. CSCO 198, p. 117; *Carmina Nisibena* 69.12.1 / Ed. E. Beck. CSCO 240, p. 112.

[48] *КС* 21.8 (кол. 604.26–605.1, *курсив наш — А.К. и С.Р*). См. также Bettiolo, P., *Confessare Dio in perfetta spogliazione. La via del discernimento dei comandmenti nel Liber Graduum* // Cristianesimo nella storia 19 (1998), pp. 631–651.

[49] См. Kovalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, pp. 206–207.

> все, что на земле было предано во власть Адама силой нашего Господа всемогущего (ܐܚܝܕ ܟܠ)[50].

* * *

Другой яркой характеристикой изначального призыва Бога к человеку в Быт 1, 26–28 является предписание плодиться и размножаться. Такая задача явно противоречит аскетической программе автора *КС*, что побуждает его к выработке соответствующей экзегезы, хотя бы отчасти снимающей остроту проблемы[51]. Его герменевтическая стратегия здесь основывается на утверждении, что, если бы прародители человечества остались верны первоначальным заповедям божьим, т.е., отвергни они притяжение дольнего мира, они имели бы возможность размножаться в земном раю неполовым путем, образцом которому могло бы быть, к примеру, сотворение Евы из ребра Адама:

> Но если бы они соблюли эти заповеди... Господь наш создал бы (ܥܒܕ) для них детей так же, как он создал Еву из Адама — без вожделения (ܪܓܬܐ) и без совокупления (ܙܘܘܓܐ), или, если бы он так пожелал, он мог бы сделать им детей из волос головы или из ногтей пальцев их[52].

Такая форма произведения потомства несколько напоминает вегетативный способ размножения или своего рода архаичную разновидность клонирования. Следует заметить, что роль Евы в грехопадении в *КС* никак особенно не подчеркивается и не обсуждается помимо простого повторения элементов библейского нарратива. Она никоим образом не представлена здесь как *непосредственная* причина грехопадения Адама — так что налицо резкий контраст с той центральной ролью в райской драме, которая ей отводится, скажем, Афраатом и Ефремом[53].

---

[50] *КС* 21.7 (кол. 604.1–12).

[51] Проблематичный в рамках аскетической установки факт того, что люди сотворены с мужскими и женскими гениталиями соответственно, также обсуждается в *КС*. См.: Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, pp. 63, 68.

[52] *КС* 21.7 (кол. 601.11–19). О том, что до грехопадения Адам был подобен ангелам, см. также *КС* 23.1 (кол. 692.11–13). Григорий Нисский тоже придерживается идеи о возможном «ангельском пути» размножения, который был утрачен Адамом и Евой (*De hominis opificio* 17, PG 44, col. 189).

[53] См. Kofsky, Ruzer, *Justice, Free Will and Divine Mercy*, pp. 325–328;

Оригинальное неполовое решение проблемы, поставленной божественным призывом плодиться и размножаться, находится в согласии с центральной для автора *КС* концепцией двойного существования, когда дух / разум полностью поглощен созерцанием небесной реальности, в то время как тело исправно функционирует в рамках физиологии, но без ощущений / страстей и без вовлеченности «верхних отделов» человеческой личности. Все это с несомненностью отражает аскетическую повестку дня автора, который, с одной стороны, продвигает идею бесстрастного райского бытия, а с другой — связанный лояльностью по отношению к библейскому повествованию — не хочет до конца аннулировать прямой смысл воспроизведения потомства в Быт 1, 26–28[54].

* * *

Описание райского бытия первого человека и природы его падения служит среди прочего основой для представления Мессии-Христа (ܡܫܝܚܐ) в качестве того, кто осуществляет первоначально задуманное совершенство аскетического идеала, не реализовавшееся в Адаме. То, что провалилось в Адаме, преуспело в Мессии. У них была общая исходная точка — оба они были созданы по образу (ܕܡܘܬܐ) Бога; более того, автор *КС* эксплицитно представляет Христа как сотворенного по образу «подлинного изначального Адама до грехопадения»[55]. Однако далее пути их драматическим образом расходятся. Адам изменяет своему изначальному статусу в погоне за неразумной надеждой стать «подобным Богу» во всемогуществе, в то время, как Христос сохраняет верность аскетически понятому совершенству. Иными словами, Христос добровольно принимает экзистенциальную ситуацию Адама и *изнутри* этой ситуации оказывается способным избрать отличный от Ада-

---

Anderson, *The Genesis of Perfection*, pp. 99–116; Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, pp. 208–209.

[54] См. Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, pp. 63–67.

[55] *КС* 21.11 (кол. 616.2–24) — автор основывается здесь на Фил 2:6–7. См. Louf, A., *Une ancienne exégèse de Phil 2,6 dans le Ketābâ deMasqātâ* (Livre des degrees) // *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, AB 17–18. Rome, 1963, vol. 2, pp. 523–533.

ма путь, путь *кенозиса*, и через это осуществить санкционированное Богом предназначение человека — достижение высот совершенной аскезы[56]. Похоже, что согласно *КС* подлинной целью явления Христа, целью воплощения было не что иное, как показать людям, как они могут вернуться к первоначальной райской форме их бытия[57]. И действительно, в нашем сочинении нет никакого специального упора на искупительном характере смерти Христа; вместо этого подчеркивается значение распятия как наивысшего аскетического образца отстранения от мира, к которому призваны совершенные аскеты[58].

Автора *КС* отличает неординарная разработка темы сравнения Иисуса с Адамом, опирающаяся в основном на описание искушения Иисуса сатаной в Мф 4, 1–11 (ср. Мк 1, 12–13, Лк 4, 1–13), которое представлено в *КС* как своего рода повторение ситуации первоначального искушения Адама[59]. Такой герменевтический выбор оказывается идеально соответствующим стоящим перед нашим экзегетом задачам. В дополнение ко вполне аскетическому общему обрамлению эпизода искушения, имеющего место не где-нибудь, но в пустыне, два из трех соблазнов, перед которыми удается устоять Иисусу, относятся к потребности в пище и к господству над миром соответственно. С последним соблазном *КС* соотносится эксплицитно:

> «И приступил к нему [сатана] и искушал его» (Мф 4, 3) — для того, чтобы пояснить нам, каким образом и Адам тоже был [в свое время] искушаем (ܐܬܢܣܝ)... (но Христос) — в отличие от Адама — не стал слушать, когда [сатана] пытался уговорить его взглянуть на землю и на ее преходящую красоту[60].

Этот герменевтический ход применяется снова далее по ходу главы 21, где опять проводится параллель между соблазнением Адама и Евы сатаной и неудачной попыткой соблазнить Иисуса:

---

[56] См. Louf, *Une ancienne exégèse de Phil. 2,6*, pp. 523–533; Kovalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, pp. 139–141. Ср. Aphrahat, *Demonstrations* 23.51.

[57] *КС* 21.3–4, 23.1, 26.1 (ср. Еф 1:10).

[58] См. *КС* 21.3 (кол. 593.7–9).

[59] *КС* 21.4 (кол. 593–596). О до-никейском бытовании мотива такого параллелизма см. Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, p. 127, n. 20.

[60] *КС* 21.4 (кол. 593.1–кол. 596.2).

> Но когда лживый (ܕܓܠܐ) приступил к Адаму и Еве... он их смог соблазнить (ܛܥܝ), как он потом попытается соблазнить и Иисуса, сказав: «Посмотрите, как привлекательна земля со всем ее имуществом и ее царствами. Послушай меня и овладей (ܐܚܝܕܝܢ ܗܘܝ) [ею], и господствуй (ܐܡܠܟ) над ней, и тогда ты не станешь *бедняком* (ܘܠܐ ܬܬܡܣܟܢ), не *опустошишь себя* (ܘܠܐ ܬܣܬܪܩ), и не будешь *чужаком* (ܘܠܐ ܬܗܘܐ ܢܘܟܪܝܐ) на этой земле»[61].

Стоит отметить аскетическую терминологию описания предлагаемого сатаной искушения, где фигурируют такие выражения, как «опустошение себя» (от самости) и «быть чужаком / странником на этой земле»[62]. Своей победой над сатаной — победой, обеспеченной непреклонным смирением, венцом проявления которого оказывается смерть на кресте — Христос исполняет эсхатологическое волеизъявление Бога в отношении человека. Это волеизъявление автор отождествляет с первоначальным замыслом Всевышнего, предназначавшего человека к райскому существованию — замыслом, отвергнутым Адамом[63]. Ошибочное понимание Адамом природы собственного божественного образа как связанного с величием и могуществом противопоставляется в *КС* верности Иисуса исходной аскетической добродетели смирения как единственного открытого для людей пути «стать как Бог»[64].

* * *

В соответствии с его концепцией смерти Христа как не столько искупительной жертвы, но скорее наивысшего образа аскетического отречения от земного существования, автор *КС* считает, что смертью на кресте Мессия указал «путь наверх» тем, кто стремит-

---

[61] *КС* 21.9 (кол. 608.19–24).

[62] Об аскетической добродетели пребывания странником и чужаком (*xeniteia*) см. Guillaumont, A., *Le dépaysement comme form d'ascèse dans le monachism ancient* // Idem, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*. Spiritualité Orientale 30. Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 89–116; Bitton-Ashkelony, B., *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. Berkeley, 2005, pp. 146–160.

[63] *КС* 21.8 (кол. 605.15–16).

[64] *КС* 21.11 (кол. 616.14–23). См. также Louf, *Une ancienne exégèse de Phil 2,6 dans le Ketābâ deMasqātâ*, pp. 523–533.

ся к совершенной аскезе[65]. Совершенному аскету брошен тот же самый вызов «умереть для мира», то есть в помыслах своих полностью отключиться от земных вещей (ܡܝܬܘܬ ܡܢ ܐܪܥܐ ܪܥܝܢܗ), и тогда перед ним открывается возможность последовать за Христом, а не за Адамом[66]. Именно такое представление, судя по всему, объясняет отсутствие интереса ко второму пришествию Христа, поскольку аскетический императив воспринимается здесь как единственный подлинный путь к избавлению и к погружению в экстаз райских блаженств — опять же аскетического свойства — «здесь и сейчас», а не в связи с неким будущим событием, должным обеспечить должные «условия спасения»[67].

Автор *КС* считает необходимым вновь и вновь подчеркнуть идеал аскетического смирения как средство достижения *imitatio Dei*. Этой цели служит, в частности, утверждение, что целый ряд как ветхо-, так и новозаветных персонажей отличались именно этой духовной доблестью, включая Ноя, Моисея, Иова, Даниила, деву Марию, Павла и других апостолов[68]. Таким образом, расширяется сфера реализации идеала аскетического совершенства через смирение — и отчасти размывается исключительность самого идеала — тем самым предуготовляется почва для современных автору аскетов[69].

Представление об аскетах как духовной элите Церкви находит выражение в делении христианского общества на «совершенных» и «живущих по правде» — идея, дополненная в *КС* идеей параллельного существования небесного и земного рая[70]. «Живу-

---

[65] *КС* 21.4 (кол. 596.13–17), 21.11 (кол. 616.16–17).

[66] *КС* 21.5 (кол. 597).

[67] Шломо Наэ, однако, выявляет в некоторых талмудических традициях «мессиански обусловленную» установку на аскезу безбрачия, сложившуюся, как он полагает, именно под влиянием сирийского аскетизма. См. Naeh, S., *Freedom and Celibacy: A Talmudic Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and Its Syriac Background // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation* / Ed. J. Frishman and L. Van Rompay. Trad. Exeg. Graeca 5. Louvain, 1997, p. 80, n. 28. О месте и оценке сексуальности вообще в раввинистической литературе см. D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford, 1993.

[68] *КС* 21.13 (кол. 620.21–21).

[69] См. также *КС* 21.3 (кол. 592.22–593.3).

[70] *КС* 21.1 (кол. 584–585).

щие по правде» находятся в ситуации Адама после его «умственного грехопадения», в то время как «совершенные» еще при жизни достигают первоначального статуса Адама, то есть физического присутствия в земном раю при одновременном духовном пребывании в раю небесном[71]. Согласно нашему автору, сатана в состоянии нанести вред тем, кто живет по справедливости, именно потому, что они привязаны к земным реалиям — именно в рамках земного существования и реализуется их праведность. В отличие от них, «совершенные» связаны духовно исключительно с миром света, и таким образом уже в этой жизни они становятся совершенно не подвластными сатане благодаря аскезе, воспринимаемой как следование по стопам Иисуса[72].

Идея подражания Христу проводится здесь с помощью рядом повторно используемых образов: жить подобно ангелам в высших небесах подобно тому, как жил Адам до грехопадения, или что то же самое, жить как Мессия. И, особенно, образ «самораспятия» аскета, означающего его / ее умирание для всех земных забот и радостей: «Тот, кто не удаляется от злого (сатаны) и не отрекается от всего земного, и не сосредоточивает, будучи распинаем, взгляд свой на небесах (ܘܚܐܪ ܒܫܡܝܐ ܟܕ ܨܠܝܒ) [*указание на то, что голова распинаемого запрокинута вверх — А.К. и С.Р.*], не обретет то, что было утрачено Адамом»[73]. Идеал само-распятия представлен в *КС* как основополагающая заповедь преподанного Иисусом апостолам учения и переданная ими последующим поколениям верующих[74]. Само-распятие есть наивысшее проявление смирения[75].

Однако современные аскеты тоже могут, подобно Адаму и Еве, впасть в грех гордыни и «вновь обратиться к земле в стрем-

---

[71] *КС* 21.8 (кол. 605.22–608.8–9).

[72] *КС* 21.2 (кол. 588.10–21).

[73] *КС* 21.3 (кол. 593.6–9).

[74] *КС* 21.3 (кол. 592.16–593.1); 21.5 (кол. 597.5–17). Согласно *КС* 9.13, 28.1, реставрация первоначального адамова совершенства начинается — вслед за примером, поданным Иисусом — с апостолов. См. также Stewart, C., *'Working the Earth of the Heart': The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431.* Oxford, 1991, p. 91; Bettiolo, *Adamo in Eden e la liturgia celeste*, p. 25.

[75] *КС* 21.6.

лении овладеть ею и использовать ее... и тогда дверь захлопнется прямо перед лицом их. И они покинут небесный Иерусалим в точности, как Адам оставил духовный Эдем, который и есть небесный Иерусалим, град Божий»[76]. Но и в этом случае для аскета остается открытым путь возврата [через покаяние] (ܬܝܒܘܬܐ, букв. «возвращение» — ср. еврейский термин תשובה), как он был когда-то открыт перед прародителями человечества[77] — и в этом явлено милосердие Божье. Тому, чтобы сделать эту возможность более реальной, служит закон (ܢܡܘܣܐ), который Бог «дал им для исполнения *на земле* (ܒܐܪܥܐ), так что тот, кто его исполняет, удостаивается [в конце концов] спасения»[78]. Этот вспомогательный, после грехопадения данный закон, отличен от возвышенного закона, дарованного Адаму и Еве еще в их совершенном состоянии и состоявшего из одной-единственной заповеди, предписывающей отвергнуть все земные помышления и заботы. Двойственная природа божественного закона с очевидностью соответствует социо-религиозной дихотомии христианского общества — причем второй — по порядку дарования и по статусу — закон призван регулировать поведение стремящихся проживать их *земную жизнь* по правде (ܒܐܪܥܐ)[79].

В соответствии с его представлением о совершенных аскетах как следующих примеру Христа, автор *КС* интерпретирует и молитву «Отче наш», в которой аскету следует просить о том, чтобы

> ему было дано пребывать «в духе» на небесах с ангелами так, чтобы помышления его были «облачены» в славу Творца, благодаря чему глаза [души] его просто не видели бы (*букв.*: были

[76] *КС* 21.8 (кол. 608.9–15). Сад Эдемский как духовный и небесный Иерусалим совершенных аскетов знаменует единство первоначальной и эсхатологической реальностей, в отличие от традиции, опирающейся на Откровение Иоанна — судя по всему, либо остававшееся неизвестным, либо отвергаемое ранней сирийской церковью — где такого отождествления не проводится. См. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 261–262.

[77] Согласно некоторым ранним иудейским экзегетическим традициям, Адам и Ева раскаялись в своем грехе и «вернулись к Богу». См., напр., *The Life of Adam and Eve* 9, 30; *Gen. R.* 22.13. Ср. *Num. R.* 13.3.

[78] *КС* 21.18 (кол. 628.23–629.1).

[79] См. также Kitchen, *Syriac Additions to Anderson*, pars. 30–32; Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo*, pp. 210–211.

> бы ослеплены) [заслоненной этим облачением] земли... [это и есть] совершенная воля Бога, как о том сказал наш Господь: «Молитесь, чтобы воля Божья могла быть исполнена и на земле, как [она исполняется] на небе» (Мф 6, 10)[80].

Таким образом, «Отче наш» превращается в прошение о достижении идеального модуса человеческого существования — пребывать на небе, обитая на земле. И достичь этого, оказывается, можно благодаря наличию своего рода ослепительного «экзистенциального буфера» между совершенным аскетом и земной реальностью[81].

Дополнительную возможность достижения и сохранения аскетического совершенства предоставляет подражание Адаму в его «вкушении Господа» или, иначе, плодов древа жизни, которые отождествляются — в рамках имплицитных евхаристических коннотаций — с «дарующими жизнь речениями Христа». Экзистенциальной альтернативой этому является вкушение от древа познания, отождествляемого с сатаной и миром преходящим[82].

Образ «дарующих жизнь речений Христа» как духовных плодов древа жизни дополняется в *КС* представлением об аскетах, которые по мере достижения ими духовного совершенства сами, в свою очередь, начинают приносить указанные плоды[83]. Оказывается, что совершенному аскету удается не только восстановить утраченный Адамом его первоначальный райский статус, но и превзойти его, становясь, так сказать, привитой ветвью древа жизни, принимающей участие в распространении его духовных плодов.

---

[80] *КС* 21.2 (кол. 589.1–9).

[81] Мотив «ослепленности» здесь отличен от распространенной аскетической идеи отказа от собственной воли ради следования воле Божьей. См. Kofsky, A., *The Renunciation of Will in the Monastic School of Gaza* // Liber Annuus 56 (2006), pp. 321–346. Ср. *m. Avot* 2.4: «Исполняй его (Бога) волю, как если бы то была твоя воля, чтобы и он исполнил твою волю, как если бы то была его воля».

[82] *КС* 21.1 (кол. 585.20–587.9). Ср. Ин 6:53–58.

[83] *КС* 21.3 (кол. 589.18–20).

Заключение

Согласно автору «Книги степеней», существование Адама и Евы до грехопадения следует представлять в терминах двойного рая — небесного и земного. Эта характерная для *КС* необычная концепция в значительной степени определяет различные частные идеи, обсуждаемые в трактате, как, например, первородный грех как сдвиг фокуса интеллектуального внимания или возврат в сад блаженства аскетической отрешенности через подражание *кенозису* Христа. Было замечено, что такого рода общая ориентация проявляет себя, в частности, в отсутствии упора на искупительной роли смерти Мессии, равно как и на его втором пришествии.

Особое внимание в статье было уделено тому, как аскетические установки автора *КС* влияют на выбор герменевтических стратегий при интерпретации библейского повествования о саде Эдемском. В то время как некоторые детали библейского нарратива с легкостью встраиваются в «аскетическую рамку», другие с очевидностью ей противоречат, вызывая необходимость в креативных экзегетических решениях. В число таких решений входит, например, предложенное в *КС* нетривиальное понимание смысла господства над земным миром и призыва плодиться и размножаться в Быт 1, 26–28.

Главным экзегетическим ключом для интерпретации истории грехопадения становится в *КС* евангельский эпизод искушения Иисуса дьяволом: выявляемые здесь аскетические мотивы проецируются ретроактивно на искушение Адама в раю. Автор прибегает также к молитве «Отче наш», представляя ее как выражение экзистенциального порыва к преодолению присущей космосу и бытию человека духовной дихотомии. Именно в силу того, что «Книга степеней» представляет собой не трактат, ставящий своей целью интерпретацию Библии, но манифест аскетизма, используемые здесь герменевтические стратегии оказываются поучительным примером экзегетического дерзновения и, если угодно, ангажированного волюнтаризма.



Наталия Смелова

Язык символов: Богородичная типология в переводной сирийской гимнографии
Сравнительное исследование*

Один из самых плодотворных периодов в развитии богородичной литературы в Византии и ближневосточном регионе приходится на VIII–IX вв. Этот период знаменует расцвет двух жанров: гомилетики и гимнографии, которые достаточно близки между собой, и в то же время имеют различный характер. В гомилетическом творчестве, в отличие от гимнографии, ярко проявляется личность проповедника и, отчасти, его время и окружающая его действительность. Даже в многочисленных проповедях, которые являются псевдоэпиграфами, как и в анонимных сочинениях, присутствует особый авторский стиль, отражающий своеобразный метод интерпретации учения церкви и библейских сюжетов. Кроме того, проповеди всегда сохраняют связь с определенным праздником в составе церковного года, в то время как значительный пласт гимнографии, к которому принадлежат произведения, которые мы рассмотрим в настоящей статье, носит обиходный характер, т.е. не входит в какой-либо праздничный цикл. Особенность гимнографического жанра заключается в том, что именно он концентрировал в себе основы догматического учения, сочетая их с молитвенным содержанием и музыкальной составляющей, призванными оказывать особое эмоциональное воздействие на участников богослужения.

Основой для развития гомилетики и гимнографии в эпоху поздней античности и раннего средневековья явилась экзегетика,

* Настоящая статья основывается на материале диссертации, защищенной в СПб. филиале Института востоковедения РАН в 2007 г. См. Смелова, Н.С., *Мелькитская богородичная гимнография IX–XIII вв. как источник по истории христианского Востока* (на материале сирийской рукописи РНБ Сир. нов. сер. 11). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. СПб., 2007.

практика толкования Священного Писания. На протяжении нескольких столетий, начиная с Оригена (первая половина III в.), экзегетика выработала специфические методы и приемы, которые в дальнейшем были частично заимствованы другими жанрами церковной литературы. Гимнография, изначально несшая в себе чисто практическую цель — сопровождать и пояснять в ходе богослужения чтение (пение) ветхозаветных текстов, в первую очередь, Псалтири, наиболее четко и емко восприняла один из методов экзегетики — типологию.

Современные ученые зачастую параллельно рассматривают типологический и аллегорический методы толкования Писания как две важные составляющие экзегезы, при этом четко их разделяя. Под аллегорией в данном случае понимается символическое толкование образов Ветхого и Нового Завета, выявление в них иносказательного смысла. Аллегорический метод, использовавшийся в эллинистической литературе, был выработан и обоснован Оригеном и представителями Александрийской школы, и впервые применен ими в христианской интерпретации Священного Писания. В ранней традиции типология не отделялась от аллегории и понималась как ее составная часть, однако со временем она выделилась как самостоятельный экзегетический метод. Согласно принятому определению типологии, основной ее принцип заключается в истолковании ветхозаветных событий и персонажей как предвестников новозаветной истории Боговоплощения и крестной смерти Христа и, таким образом, понимании их как определенного этапа в истории спасения[1]. Центральное место здесь отводится ветхозаветным прообразам Богоматери, для обозначения совокупности которых в современной англоязычной исследовательской литературе употребляется термин «типо-

---

[1] Cunningham, M.B., *The meeting of the old and the new: the typology of Mary the Theotokos in Byzantine homilies and hymns* // Studies in Church History 39 (2004), p. 53; Hannick, Ch., *Exégèse, typologie et rhétorique dans l'hymnographie Byzantine* // DOP 53 (1999), p. 207–218; Hannick, Ch., *The Theotokos in Byzantine hymnography: typology and allegory // Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium* / Ed. M. Vassilaki. Aldershot-Burlington, 2005, p. 73; Young, F., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture.* Cambridge, 1997, p. 152–154.

логия Богоматери» (*typology of the Virgin*)[2]. Но в русском языке это словосочетание порождает очевидный диссонанс, поскольку понятие «типология», не закрепившееся в языке в значении экзегетического метода, имеет совершенно иное смысловое наполнение. Оно обозначает либо научную классификацию предметов или явлений на основании выделенных признаков, либо в профессиональной филологической лексике применяется к методу изучения языков путем их сравнения по формальным или другим характеристикам (то есть, в обоих случаях предполагает множественность объектов). С тем, чтобы избежать соединения двух заведомо несоединимых понятий, нам представляется возможным использовать термин «богородичная типология» для обозначения совокупности библейских образов, которые служат для полного раскрытия роли Богоматери в истории Спасения, и следовательно, ее места в христианском вероучении.

Богородичная типология фактически может быть прослежена с доеригеновского времени, то есть со II в., когда Иустин Философ († ок. 165) и Ириней Лионский († ок. 202) рассматривали Еву как прообраз Богоматери и противопоставляли непослушание Евы, основу первородного греха, послушанию Марии, началу всеобщего спасения. Далее этот образ, наряду со многими другими, был многосторонне раскрыт в сирийских сочинениях Ефрема Сирина († 373)[3], которые, будучи переведены на греческий, армянский и др. языки восточно-христианского круга, заложили основы многих жанров христианской литературы. Затем грекоязычные церковные писатели V–VI вв., среди которых можно выделить Прокла Константинопольского († ок. 447)[4] и Романа Мелода (Сладкопевца) († после 555), оказали сильнейшее влияние на последующую богородичную гомилетику и гимнографию, в частности, на Андрея Критского († 740), Германа Константи-

---

[2] Cunningham, M.B., *The meeting of the old and the new*, p. 52–62.

[3] Brock, S.P., *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*. Kalamazoo, 1992; Brock, S., *From Ephrem to Romanos* // Studia Patristica 20 (1989), p. 139–151; Brock, S., *The Bride of Light. Hymns of Mary from the Syriac Churches*. Baker Hill, Kottayam, 1994.

[4] Constas, N., *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*. Leiden, 2003; Proclus, Bishop of Constantinople, *Homilies on the Life of Christ* / Tr., intr. and notes by J.H. Barkhuizen. Brisbane, 2001.

нопольского († 730/742), Иоанна Дамаскина († 749 или 753/754) и др[5].

Благодаря творчеству палестинских гимнографов VII–VIII вв. Софрония Иерусалимского († 644) и, главным образом, Иоанна Дамаскина богородичная типология прочно входит в оформляющийся круг церковных песнопений, которые приобретают особое значение для развития христианской доктрины[6]. По мнению ряда ученых, неверно говорить о существовании учения о Богоматери, подобного западной «мариологии» применительно к византийской и восточно-христианской традиции, из-за того, что четко оформленная богословская доктрина отсутствовала здесь, уступив место литургическому аспекту почитания Богоматери[7]. Нам представляется, что именно создание богородичной гимнографии, наряду с гомилетикой, явилось важнейшим этапом развития полноценного учения о Богоматери, во многом основанного на типологическом методе толкования Писания.

Греческая гимнография VII–VIII вв. закономерно определила развитие халкидонитской богослужебной традиции на сирийском языке. Переводы отдельных гимнографических произведений обнаружены нами во фрагментах сирийских рукописей (преимущественно происходящих из монастыря св. Екатерины на Синае), начиная приблизительно с IX в. К XI в. относятся рукописи, содержащие полный сирийский перевод богослужебных книг — Триоди и Октоиха в особой редакции. К XIII в. в сиро-мелькитской (халкидониткой) традиции уже оформился в общих чертах круг переводной богослужебной литературы. Среди рукописей XII–XIII вв. встречаются богослужебные книги, озаглавленные: Часослов (*Horologion*), Триодь, Октоих (воскресный и всех дней недели), Пентикостарий, Минеи, Тропологий, Стихирарь (*Sticherarion*), Канонарь (*Kanonarion*), Ирмологий, Евхологий.

В свое время Х. Хусман на основании изучения сирийской

---

[5] Ephrem (Lash), archim, *Mary in Eastern Church literature* // *Mary in Doctrine and Devotion* / Ed. A. Stacpoole. Dublin, 1990, p. 58–80.

[6] Hannick, Ch., *The Theotokos in Byzantine hymnography*, p. 76.

[7] См. например: Samaha, J., *Mary in the Byzantine mind* // Byzantinoslavica 58:2 (1997), p. 338–342.

гимнографии пришел к выводу о существовании на фоне христологических разногласий тесных литературных и литургических связей между общинами мелькитов и яковитов на Ближнем Востоке[8]. Действительно, как было показано нами в недавних исследованиях, на протяжении X–XI вв., когда основные образцы византийской гимнографии стали известны и распространились в сироязычной среде, яковиты частично заимствовали тексты песнопений, переведенных мелькитами, и, переработав их в соответствии с собственными христологическими положениями и грамматическими нормами, включили в состав гимнографических сборников. Этот процесс можно проследить не только при сравнении канонов из Октоиха и яковитских: *qōnūnē yawnōyē*[9] (букв. «греческие каноны»), как в работах Х. Хусмана, но также при сопоставлении стихир и седальнов из Октоиха с западносирийскими гимнами на восемь гласов: *taḵešpōṯō*[10]. Но поскольку сирийский язык был окончательно вытеснен арабским из литургического употребления в халкидонитской среде, сиро-мелькитские богослужебные тексты, сохранившиеся в рукописях до XVI в., являют собой лишь материал для историко-литургического исследования. В то же время, в западносирийской, или яковитской, традиции переводные гимны: *taḵešpōṯō* на восемь гласов в составе сборников *bēṯ gazō* используются в богослужении до сих пор.

Гимны, которые будут рассмотрены в настоящей статье, носят название «богородичны» (греч. θεοτοκία, ед. ч. θεοτοκίον; сир. *tawṭūqīa*) и представляют собой малую гимнографическую форму, т.е. краткие песнопения, обращенные к Богоматери и входящие в состав циклов стихир (στιχηρὰ) и седальнов (καθίσματα) — песнопений, изначально призванных сопровождать чтение стихов из псалмов (стихиры) и разделов Псалтири — кафизм (седальны). Наряду с важнейшими христологическими определениями, они

[8] Husmann, H., *Die melkitische Liturgie als Quelle der syrischen Qanune iaonaie* (Melitene und Edessa) // OCP 41 (1975), p. 5–56; Husmann, H., *Syrischer und Byzantinischer Oktoëchos. Kanones und Qanune* // OCP 44 (1978), p. 65–73.

[9] Здесь и далее в тексте статьи приводится простейшая транскрипция сирийских слов с указанием долгих гласных и качества согласных.

[10] Смелова, Н.С., *Христианский межконфессиональный диалог на Ближнем Востоке в средние века* (по данным сирийской гимнографии IX–XI вв.) // Религиоведение 2 (2007), с. 3–10, 203.

содержат обширную и хорошо разработанную типологию, и таким образом являются для нас важнейшим свидетельством представлений о Богоматери в восточно-христианской среде до IX в. Особый интерес для нас представляют те богородичны, которые входят в состав Октоиха — литургической книги, содержащей гимны седмичного (недельного) круга богослужения на восемь гласов. Их особенность заключается в том, что в сирийской традиции они присутствуют не только в мелькитских, но и в яковитских гимнографических сборниках, также разделенные на восемь частей (гласов), под названием *taḵešpōṯō dyōldaṯ alōhō* (букв. «моления Богородице»). В связи с этим, для нас представляют интерес особенности передачи греческого поэтического текста и образности средствами семитского языка, а также различия в восприятии богородичной типологии представителями различных направлений сирийского христианства, рассмотренные в историко-лингвистическом аспекте.

Мы рассмотрим несколько примеров употребления эпитетов и образов Богоматери, встречающихся в сирийских рукописях IX–XI вв. в сравнении их с оригинальным греческим текстом гимнографических произведений, а также в их связи с текстом греческих и сирийских переводов Библии[11]. Поэтому нам представляется целесообразным предварить анализ богородичной типологии обзором наиболее распространенных сирийских версий текста Библии.

Наиболее распространенным сирийским переводом Библии (сирийской Вульгатой) является Пешитта (*pešīṭtā* — букв. простая [версия]). Перевод Ветхого Завета в версии Пешитта был, по большей части, выполнен с древнееврейского, и его создание не являлось единовременным актом: разные книги были переведены в разное время на протяжении I–II вв., перевод полного текста, по-видимому, существовал уже в III в. Слово Пешитта было введено в IX в. для отличия данного перевода от перевода Сиро-

---

[11] В данной статье частично использованы переработанные и дополненные материалы статьи: Smelova, N., *Biblical Allusions and Citations in the Syriac Theotokia according to the MS Syr. New Series 11 of the National Library of Russia, St Petersburg* // The Bible in Arab Christianity / Ed. by D. Thomas (History of Christian-Muslim Relations, 6). Leiden, 2006, p. 369–391.

Гекзапла, выполненного в VII в. Павлом Теллским с Гекзаплы Оригена на основе Септуагинты (LXX)[12].

Относительно времени появления текста Нового Завета в версии Пешитты существует несколько точек зрения. Согласно гипотезе, предложенной Ф. Беркитом и принятой большинством исследователей, автором перевода Пешитты мог быть Раввула Эдесский, который во время своего епископства (411–435) ввел данный перевод в употребление вместо других древнейших переводов. Таким образом, время появления этого перевода Нового Завета принято относить к IV — нач. V в. Основным оппонентом данной точки зрения выступил А. Вебус, доказавший на рукописном материале, что Пешитта старше времени Раввулы, а следы использования старосирийских версий встречаются и во второй половине V в.[13] Б. Мецгер перечисляет основные древнейшие рукописи Нового Завета в версии Пешитты, из которых самые ранние фрагменты датируются по палеографическим данным второй половиной V в.[14] Именно с этого времени, по-видимому, перевод получает широкое распространение и становится наиболее употребительным, вытесняя предыдущие версии, а впоследствии не предоставляя возможности для повсеместного введения позднейших переводов.

Древние переводы четырех Евангелий, предшествующие Пешитте, по-видимому, существовали одновременно с сирийским текстом Диатессарона Татиана — гармонии Евангелий, датируемой II в. Название *Evangelion da-Mĕpharrĕshē* (букв. «отдельные Евангелия»; введено Ф. Беркиттом, приводится в авторской транскрипции), старосирийские переводы Евангелий получили от противопоставления их версии Диатессарона. Среди исследователей существует мнение, что самые ранние свидетельства использования сирийского текста отдельных Евангелий принадлежат к первой половине IV в., но выполнение перевода относят к

---

[12] Brock, S.P., *Syriac Versions* // The Anchor Bible Dictionary / Ed. D.N. Freedman. New-York, 1992, vol. 6, p. 794.

[13] Vööbus, A., *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*. Louvain, 1951 (CSCO 128, Subsidia 3); Мецгер. Б.. *Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения*. М., 2002, с. 62–64.

[14] Мецгер, Б., *Ранние переводы Нового Завета*, с. 54.

еще более раннему периоду (II–III вв.)[15]. В начале V в., как следует из сообщения Феодорита Кирского (*Haer. fab. comp.* 1:20), Диатессарон стал целенаправленно заменяться текстом четырех Евангелий и изыматься из употребления[16]. Две версии старосирийского перевода — синайская и кьюртоновская, известны по двум знаменитым рукописям, первая — палимпсест *Sinait. Syr.* 30 (конец IV в.), также именуемый *Codex Sinaiticus Syrus,* открытый в 1894 г. в монастыре св. Екатерины на Синае А. Смит-Льюис[17]. Вторая рукопись — кодекс из собрания Британской библиотеки *Add.* 14451 (середина–вторая половина V в.), отождествленный В. Кьюртоном[18] среди рукописей, привезенных в 1847 г. из сирийского монастыря Богоматери в Вади-Натрун. Текстологические исследования показали, что появление текста Пешитты явилось результатом пересмотра старосирийской версии Нового Завета, и Пешитта, таким образом, является не самостоятельным переводом, а редакцией старосирийского текста.

Позднейшие версии Нового Завета, широко представленные в рукописях, фактически являются результатом редактирования и пересмотра текста Пешитты с целью приблизить его к греческому оригиналу. Первая редакция носит название «филоксеновой» по имени Филоксена Маббугского († 523), активного участника монофизитского движения VI в., современника и сподвижника Севера Антиохийского. Данная версия, однако, не принадлежит Филоксену, который лишь упоминает о редактировании текста Пешитты, предпринятом епископом Поликарпом в 508–509 гг.[19] Следующая попытка исправления текста имеющихся сирийских переводов Нового Завета была предпринята около 616 г. Фомой Гераклейским, или Харклийским, современником Павла Телльского, который жил в том же монастыре под Александрией и, воз-

---

[15] Мецгер. Б.. *Ранние переводы Нового Завета*, с. 52.

[16] Brock, S.P., *Syriac Versions*, p. 796.

[17] *The Four Gospels in Syriac Transcribed from the Sinaitic Palimpsest* / Ed. Bensly, R.L., Harris J.R., Burkitt F.C.; Intr. by A.S. Lewis. Cambridge, 1894.

[18] Cureton, W., *Remains of a very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe*. London, 1858.

[19] Brock, S.P., *Syriac Versions*, p. 797.

можно, участвовал в составлении Павлом Сиро-Гекзаплы[20]. Данная версия была первоначально отождествляема с филоксеновой, но С. Брок выявил ошибочность такой атрибуции и показал отличия между филоксеновой и гераклейской версиями[21].

Переходя к рассмотрению богородичной типологии, следует прежде всего прокомментировать обращение к Богоматери, широко распространенное в богослужебной литературе и восходящее к возгласу Архангела в Лк 1, 28: «Радуйся, благодатная! Господь с Тобою...». Можно без преувеличения сказать, что на возгласе «Радуйся!» построена вся богородичная гимнография — начиная с Акафиста и канонов и вплоть до малых гимнографических форм — богородичнов и догматиков. В оригинальной греческой традиции он звучит как χαῖρε (букв. «радуйся»), в то время как в сирийской предается выражением *šlām lek̲* (букв. «мир тебе»). Причиной подобного расхождения является то, что мелькитские и яковитские переводы гимнов, посвященных Богоматери, в большинстве своем следуют фразеологии Пешитты. Поэтому принятое в сирийской традиции прославление Богоматери повторяет выражение, содержащееся в Лк 1, 28 в версии Пешитты: *šlām lek̲ melīṯ ṭaybūṯē* (букв. «мир тебе, исполненная благодатей»)[22]. Любопытно, что гераклейская версия дает отличное чтение: *ḥedī ḥedīṯā* (букв. «радуйся, обрадованная») — фактически, кальку греческого χαῖρε, κεχαριτωμένη[23], которая является результатом редактирования Пешитты с целью приблизить ее к тексту оригинала (и это характерная особенность западносирийских редакций)[24]. Однако данное выражение не получило

---

[20] Brock, S., *The Bible in Syriac Tradition*. 2nd rev. ed. Piscataway, NJ, 2006, p. 37.

[21] Brock, S., *The Resolution of the Philoxenian/Harclean Problem* // Ed. E.J. Epp, G.D. Fee. New Testament Textual Criticism. Oxford, 1981, p. 325–343.

[22] Лк 1, 28, Пешитта (P): ܫܠܡ ܠܟܝ ܡܠܝܬ ܛܝܒܘܬܐ ܡܪܢ ܥܡܟܝ ; Kiraz, G.A., *Comparative Edition of the Syriac Gospels. Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions*. Leiden, 1996, vol. 3, p. 11.

[23] Лк 1, 28: Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ. *The Greek New Testament*. 4th rev. ed. / Ed. B. Aland et al. (далее: GNT). United Bible Societies, 1998, p. 195.

[24] Лк 1, 28, гераклейская версия (H): ܚܕܝ ܚܕܝܬܐ. ܡܪܝܐ ܥܡܟܝ ; Kiraz, G.A., *Comparative Edition*, vol. 3, p. 11.

широкого распространения в сирийской литературе. В старосирийских версиях, синайской и кьюртоновской, данный фрагмент не сохранился. В некоторых богородичных гимнах (например, в одном из стихирных богородичнов 7 гласа) к выражению *šlām lek̲* добавляется *šlāmā ʻamek̲* («мир с тобой»), а сопровождающие слова *māryā (māryan) ʻamek̲* («Господь (наш) с тобою») зачастую передаются как *māryā ʼalāhā ʻamek̲* («Господь Бог с тобою»). Дополнения и уточнения такого рода в целом весьма характерны для сиро-мелькитского перевода греческой гимнографии.

Эпитет, который встречается в одном из стихирных богородичнов первого гласа (в греческой традиции исполняется в пятницу, на стиховне)[25] — *lampīd̲ā d-lā dāʻek̲* («лампада неугасимая»), представляет собой аллюзию на описание светильника в скинии Моисея, в Исх 25, 31 и далее, Исх 37, 17, Исх 39, 37, Числ 8, 2 и далее. Интересно отметить, что помимо сиро-мелькитской версии этого гимна, известна и яковитская версия, но, как показал их сравнительный анализ, эти версии представляют собой два независимых друг от друга перевода греческого богородична. В тексте Пешитты мы находим два слова для обозначения светильника *menārtā* (букв. «подсвечник»)[26] и *šrāg̲ā* (букв. «светильник»), причем последнее в Исх 39, 37 и Числ 8, 2 относится к лампадам светильника[27]. Но слово *lampīd̲ā*, которое употребил переводчик богородична, мы находим лишь в тексте Нового Завета (см. например, притчу о десяти девах в Мф 25, 1–8)[28]. При этом очевидно, что это слово представляет собой транскрипцию греч. λαμπάς,

---

[25] Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη. Ἀθῆναι, 2003, p. 121. В сирийской традиции этот богородичный гимн представлен в мелькитских рукописях Октоиха: Сир. нов. сер. 11 (IX в.), *Brit. Lib. Add.* 14710, *Sinait. Syr.* 25, *Sinait. Syr.* 123, *Sinait. Syr.* 208, *Sinait. Syr.* 210 (все XIII в.), и яковитских гимнографических сборниках: *Vat. Sir.* 94, *Brit. Lib. Add.* 14714, *Brit. Lib. Add.* 17140 (XI в.), *Cambridge Add.* 1993, *Paris Syr.* 337 (XIII в.).

[26] Исх 25, 31: *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*. Leiden, 1977 (далее: OTP). Part 1. Fasc. 1, p. 180; *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. 9th ed. / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979 (далее: LXX), vol. 1, p. 129.

[27] Числ 8, 2: Keṯābē qadīšē hānaw dediyatiqī ʻatīqtā wahdatā. United Bible Societies, 1979 (репринт: 1999), p. 110; LXX, vol. 1, p. 228.

[28] Мф 25, 1–8: Ketābē qadīšē, 1979. P. 35; GNT, 1998. P. 96; см. также: Jennings, W., *Lexicon to the Syriac New Testament* (Peshitta). Oxford, 1926.

λαμπάδος (букв. «лампа»), вошедшую в сирийский язык. В Септуагинте слово λαμπάς не используется, а светильник скинии обозначается во всех случаях λύχνος (букв. «светильник»). Описание скинии в Евр 9, 2 следует лексической модели Ветхого Завета, следовательно в сирийском тексте мы находим слово *menārtā*, соответствующее греч. λύχνος.

Еще один богородичен первого гласа является своего рода средоточием ветхозаветных прообразов Богоматери[29]. Первый эпитет — ковчег — мы находим во многих книгах Ветхого Завета, в первую очередь в описании Ноева ковчега в Быт 6, 14. Но, вероятно, образ Богоматери скорее уподоблялся средневековыми экзегетами Ковчегу Завета в скинии Моисея, описанному в Исх 25, 10: «Сделайте ковчег из дерева ситтим...» и т.д., Исх 26; 37; 40; Числ 1; 2; 10; или ковчегу как образу вместилища Бога в Псалтири, Пс 131, 8 (LXX): «Стань, Господи, на место покоя Твоего, — Ты и ковчег могущества Твоего» и др. Сирийское слово *qībūṯā* (с вариантом написания *qibūṯā*) является транскрипцией греч. κιβωτός, вошедшей в сирийский язык (в обоих языках слово женского рода), и используется для обозначения ковчега как в Пешитте, так и во всех версиях этого богородичного гимна. В Септуагинте во всех случаях используется соответствующее слово κιβωτός[30].

Этот же гимн содержит далее цитату из пророчества Исайи, Ис 11, 1: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его», которая также применяется к Богоматери как образ ветви (или жезла) от древа Иессея, т.е. заключает в себе указание на родословную Христа и его происхождение

[29] Сирийская версия этого богородична представлена в двух версиях: мелькитской и яковитской. Мелькитская версия содержится в богородичном сборнике РНБ Сир. нов. сер. 11, а также в синайском фрагменте *Sinait. Sp*. 68 (обе рукописи приблизительно датируются IX в.), и кроме того в списках Октоиха *Brit. Lib. Add*. 14710, *Sinait. Syr*. 208, *Sinait. Syr*. 210, *Sinait. Syr*. 25. Яковитская версия содержится в рукописях *Vat. Sir*. 94, *Brit. Lib. Add*. 14714, *Brit. Lib. Add*. 17140, *Paris Syr*. 337. Греческий оригинал обнаружен нами лишь в синайской рукописи Параклита XI в.(*Sinait. Gr* 778).

[30] Об употреблении образа ковчега Завета в текстах на Успение Богоматери см.: Van Esbroeck, M., *The Virgin as the True Ark of the Covenant // Images of the Mother of God. perceptions of the Theotokos in Byzantium* / Ed. M. Vassilaki. Aldershot-Burlington, 2005. p. 63–68.

из дома Давида[31]. Лексика богородичного гимна в данном случае соответствует лексике стиха из Пешитты, за исключением глагола *šwaḥ* (букв. «процвести, дать побеги»), который употребляется в его мелькитской и яковитской версиях богородична, вместо его, по сути, синонима *nepaq* («прорасти, произойти») в Пешитте[32]. В данном случае текст самой ранней из мелькитских редакций богородична (РНБ Сир. нов. сер. 11 и *Sinait. Sp*. 68, IX в.) наиболее близок Пешитте фразеологически. В яковитской версии (*Vat. sir*. 94, XI в.) добавляется еще одно разночтение: вместо существительного *ḥūṭrā* («жезл, посох») используется его синоним *šab̲ṭā*, который содержится в стихах из Пешитты, посвященных процветшему жезлу Аарона: Числ 17, 23 (M) и Евр 9, 4[33].

Образ процветшего жезла неоднократно употребляется в гимнографии как эпитет Богоматери. Здесь закономерность такова, что ни одна сирийская версия богородичнов не воспроизводит дословно фразеологию указанных мест в Пешитте, и при этом мелькитский перевод использует исключительно слово *ḥūṭrā,* например: *ḥūṭrā hu dafra‘ wardā* («жезл проросший и исшедший») (богородичен восьмого гласа, РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 15) и *ḥūṭrā hu debtehrā šwaḥ* («жезл чудесно процветший») (тот же богородичен восьмого гласа, *Brit. Lib. Add*. 17233, л. 113 об.)[34].

---

[31] Мелькитская версия: ܫܘܚ ܓܝܪ ܚܘܛܪܐ ܘܐܦܪܥ ܢܘܪܒܐ ܡܢ ܥܩܪܗ ܕܐܝܫܝ «Ибо процвел жезл, и ветвь произросла от корня Иессеева». Сир. нов. сер. 11, л. 1 об.

Яковитская версия: ܫܘܚ ܓܝܪ ܫܒܛܐ ܘܐܦܪܥ ܢܘܪܒܐ ܡܢ ܥܩܪܗ ܕܐܝܫܝ «Ибо произошла отрасль, и ветвь произросла от корня Иессеева». *Vat. sir*. 94, л. 156 об.

[32] Ис 11, 1: ܘܢܦܘܩ ܚܘܛܪܐ ܡܢ ܥܩܪܗ ܕܐܝܫܝ. ܘܢܦܪܥ ܢܘܪܒܐ ܡܢ ܫܪܫܗ. OTP, 1987, part 3, fasc. 1, p. 20.

Ис 11, 1: καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ιεσσαι, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται. LXX, 1979. Vol. 2, p. 581.

[33] Числ 17, 23 (M): OTP, 1991, part 1, fasc. 2, p. 56; LXX, 1979, vol. 1, p. 246. Здесь и далее для книг Ветхого Завета номер стиха дается в основном тексте статьи по русскому каноническому изданию Библии, следующему нумерации Септуагинты (LXX); а ссылки на издание А. Ральфса (LXX) в сносках приводятся в соответствии с масоретской нумерацией (M).

Евр 9, 4: ܘܫܒܛܐ ܕܐܗܪܘܢ ܗܘ ܕܐܦܪܥ. Kᵉtābē qadīšē, 1979, p. 296; ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα. GNT, 1998, p. 756.

[34] Греческий оригинал богородична опубликован Г. Тильярдом в чис-

Можно предположить, что жезл является здесь не только ветхозаветным прообразом, но также указывает на посох Иосифа из IX главы Протоевангелия Иакова: «Последним посох взял Иосиф, и тут голубка вылетела из посоха и взлетела Иосифу во славу»[35], и свидетельствует о проникновении в гимнографию апокрифических элементов.

Следующий эпитет, гора духовная, несомненно, представляет собой аллюзию на пророчество Даниила, Дан 2, 34–35: «Ты видел его, доколе камень не оторвался от горы без содействия рук, ударил в истукана ... (35) ...а камень, разбивший истукана, сделался великою горою и наполнил всю землю»[36]. Парафраз пассажа из пророчества, Дан 2, 45, содержится в богородичне шестого гласа: «...как от горы Твоей чистой отсечен был камень, Христос Бог наш...»[37].

Пассаж в сирийском тексте богородична лексически отчасти соответствует тексту Пешитты: везде употребляется выражение *men ṭūrā ʾeṯgzar kīʾfā* (букв.: «от горы отсечен камень»; употреблен глагол в породе *ʾeṯpʿel*), соответствующее выражению ἐτμήθη λίθος ἐξ ὄρους в Септуагинте (глагол в форме аориста страдательного залога).

Но кроме того, эпитет «гора духовная» основан на образе горы

ле догматиков (богородичных стихир догматического содержания) восьмого гласа, см.: Tillyard, H.J.W., *The Hymns of the Octoechus*. Part 2. Copenhagen, 1949 (MMB. Transcripta, vol. V), p. 161–162. Сирийские переводы представлены в рукописях: РНБ Сир. нов. сер. 11, IX в. и *Brit. Lib. Add*. 17233, XI в.).

[35] Prot. IX:1: Τὴν δε ἔσχατην ῥάβδος ἔλαβεν Ἰωσήφ· καὶ ἰδοὺ περιστερὰ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς ῥάβδου καὶ ἐπετάθη ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἰωσήφ. *Los Evangelios Apócrifos* / Ed. de Santos Otero A. Biblioteca de auctores Cristianos 148. Madrid, 1984, p. 152. Рус. пер. цитируется по кн.: Свенцицкая, И.С., *Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии*. М., 1996, с. 152.

[36] Дан 2, 34–35: OTP, 1980, part 3, fasc. 4, p. 5; LXX, 1979, vol. 2, p. 878–879.

Дан 2, 45: ܕܡܢ ܛܘܪܐ ܐܬܓܙܪܬ ܟܐܦܐ ܕܠܐ ܒܐܝܕܝܢ OTP, 1980, part 3, fasc. 4, p. 6; LXX, 1979, vol. 2, p. 880.

[37] ܕܡܢ ܛܘܪܐ ܕܟܝܬܐ. ܐܬܓܙܪ ܟܐܦܐ РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 11. Этот богородичен обнаружен лишь с сиро-мелькитском переводе, причем две версии текста, видимо, соответствуют двум редакциям греческого оригинала. Ранняя версия представлена рукописью РНБ Сир. нов. сер. 11, поздняя — списками Октоиха: *Brit. Lib. Add*. 17133, *Brit. Lib. Add*. 14710, *Sinait. Syr*. 208, *Sinait. Syr*. 25.

Божией в Псалтири, Пс 14, 1 (LXX): «Кто может обитать на святой горе Твоей?», Пс 23, 3 (LXX): «Кто взойдет на гору Господню...» и Пс 67, 16–17 (LXX): «Гора Божия — гора Васанская! гора высокая — гора Васанская! (17) ... на которой Бог благоволит обитать и будет Господь обитать вечно?»[38]. Последний фрагмент представляет особый интерес с точки зрения перевода евр. בָּשָׁן (первоначальное значение: «мягкая, плодородная земля»), который в данном случае употребляется как топоним: Васан — горная область к востоку от Иордана, между Генисаретским озером и горами Хермон[39]. В Септуагинте слово истолковано в первоначальном смысле, как ὄρος πῖον («гора тучная, плодородная»). Греческий перевод Ветхого Завета Симмаха, частично сохранившийся в Гекзапле Оригена, дает чтение ὄρος εὐτροφίας («гора плодородная»)[40]. На лексике Септуагинты основан латинский перевод Вульгата, где, как и в переводе блаженного Иеронима с древнееврейского, в Пс 67, 16 содержится выражение *mons pinguis*[41], а в церковнославянском переводе псалма: «гора тучная». Данный эпитет вошел в широкое употребление в славянской традиции, в частности, в русской иконографии Богоматери. В богородичне восьмого гласа (см. выше, сн. 35) содержатся два сирийских определения горы: *‘aḇīṭ* (букв. «толстая, тучная») и *maṭlā* (букв. «затененная, осененная»). Первое, вероятно, восходит к первоначальному значению евр. בָּשָׁן; второе — аллюзия на описание сошествия Бога на гору Синай. Определение *methyad‘anā* («духовная, мыслимая»), кото-

---

[38] Пс 15, 1 (M): OTP, 1980, part 2, fasc. 3, p. 12;

Пс 24, 3 (M): OTP, 1980, part 2, fasc. 3, p. 24.

Пс 68, 16–17 (M): OTP, 1980, part 2, fasc. 3, p. 73–74. Ср. Авв 3, 3.

[39] Brown, F., Driver, S.R., Briggs, C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1951; Никифор, архим., *Библейская энциклопедия*. М., 1891 (репринт: М., 1990), с. 110.

[40] Mons Dei, mons Basan, mons gibborum (cacuminibus abundans), mons Basan. Σ. ὄρος θεοῦ ὄρος εὐτροφίας, ὄρος υψιλότατον, ὄρος εὐτροφίας. Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta / Ed. F. Field. Oxonii, 1875, t. 2, p. 202.

[41] Ps 67, 16. Psalmi (iuxta LXX): Mons Dei mons pinguis mons coagulatus mons pinguis. Biblia sacra vulgata, 1983, p. 850.

Psalmi (iuxta hebr.): Mons Dei mons pinguis mons excelsus mons pinguis. Biblia sacra vulgata, 1983, p. 851.

рое неоднократно встречается в богородичнах, очевидно, является продуктом средневековой гимнографии.

Еще один богородичен первого гласа[42] содержит парафраз описания сошествия Бога на гору Синай в Исх 19, 16: «На третий день при наступлении утра были громы и молнии, и густое облако над горою [Синайскою], и трубный звук весьма сильный...» и далее в Исх 19, 18–20: «Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым ... (19) и звук трубный становился сильнее и сильнее... (20) И сошел Господь на гору Синай, на вершину горы, и призвал Господь Моисея на вершину горы...»[43]. Но, как видно из текста богородична, парафраз не вполне соответствует библейским стихам: «И Он, возжелав, сошел... на прославленную гору Синай, чтобы говорить с Моисеем в дыму, тумане и буре, и еще в шуме труб...»[44]. Так, в богородичне слово *tenanā* («дым») заимствовано из библейского описания, но в последнем отсутствуют *ʻarpelā* («туман») и *ʻarʻūrā* («буря»); выражение *rawbā deqarnāṭā* (букв. «шум труб») в тексте богородична заменяет библейское *qālā deqarnā* (букв. «глас трубы»). Но при очевидном расхождении с ветхозаветным описанием, богородичен во многом следует фразеологии новозаветного парафраза тех же стихов в Евр 12, 18–19: «Вы приступили не к горе, осязаемой и пылающей огнем, не ко тьме и мраку и буре, (19) не к трубному гласу...»[45]. В новозаветном пассаже, как и в богородичне, употребляется слово *ʻarpelā* («туман»), а вместо *ʻarʻūrā* («буря») присутствует созвучное ему *ʻarūrā* («мгла»).

Далее выражение «и вершину горы наполнил и покрыл» является аллюзией на Исх 24, 15–16: «И взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору, (16) и слава Господня осенила гору

---

[42] Богородичен представлен только одной редакцией сирийского текста, содержащейся в древнейших рукописях: РНБ Сир. нов. сер. 11 и фрагменте *Sinait. Sp*. 68 (IX в.).

[43] Исх 19, 16: OTP, 1977, part 1, fasc. 1, p. 162; LXX, 1979, vol. 1, p. 119.

Исх 19, 18–20: OTP, 1977, part 1, fasc. 1, p. 162.

[44] ܗܘ ܕܒܪ ܨܒܐ ܗܘܐ ܕܢܚܘܬ ܥܠ ܛܘܪܐ ܡܫܒܚܐ ܗܘ ܕܣܝܢܝ ܠܡܡܠܠܘ ܥܡ ܡܘܫܐ. ܒܬܢܢܐ ܘܥܪܦܠܐ ܘܥܪܥܘܪܐ.

РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 2. ܘܪܘܒܐ ܬܘܒ ܕܩܪܢܬܐ. ܠܪܘܡܡܬܐ ܗ̇، ܕܛܘܪܐ ܡܠܐ ܗܘܐ ܘܚܦܐ.

[45] Евр 12, 18–19: Kᵉtābē qadīšē, 1979, p. 301–302.

Синай...»[46]. Именно эти слова могут рассматриваться как прообраз для эпитета «гора осененная» (см. выше).

В непосредственной связи с образом сошествия Бога на гору Синай в том же богородичне первого гласа присутствует выражение «в образе росы на руно сошел Он...»[47], которое представляет собой аллюзию на описание орошенного руна Гедеона в Суд 6, 37–38: «...если роса будет только на шерсти, а на всей земле сухо, то буду знать, что спасешь рукою моею Израиля... (38) ... на другой день ... он стал выжимать шерсть и выжал из шерсти целую чашу воды»[48]. В данном случае мы не можем говорить о фразеологическом сходстве библейского и гимнографического текстов, однако отметим, что основное словосочетание *ṭalā ʻal gezṭā* («роса на руно») используется как в Пешитте, так и в тексте богородична, и соответствует выражению δρόσος ἐπὶ τὸν πόκον в Септуагинте.

В определенной связи с этим образом находится пассаж из Пс 109, 3 (LXX): «из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое», который, однако, представляет определенную сложность в текстологическом отношении[49]. В переводе Септуагинты выражение «подобно росе» отсутствует, также как в Вульгате и в церковно-славянском переводе (оба перевода основаны на LXX)[50]. Во всех прочих греческих переводах Псалтири: Аквилы, Симмаха, Феодотиона и двух других, которые известны по отрывкам Гекзаплы, предутреннее рождение уподобляется росе[51],

---

[46] Исх 24, 15–16: OTP, 1977, part 1, fasc. 1, p. 173; LXX, 1979, vol. 1, p. 127.

[47] ܒܕܡܘܬ ܛܠܐ ܥܠ ܓܙܬܐ ܢܚܬ ܗܘܐ РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 2 об.

[48] Суд 6, 37–38: OTP, 1978, part 2, fasc. 2, p. 18; LXX, 1979, vol. 1, p. 433.

[49] Пс 110, 3 (M): Kᵉtābē qadīšē, 1979, p. 437; LXX, 1979, vol. 2, p. 124.

[50] Пс 109, 3 (iuxta LXX): in splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te. Biblia sacra vulgata, 1983, p. 912.

[51] Ex utero aurorae tibi (procedit) ros juventutis tuae.

Ἑβρ. μηρέμ μεσσαὰρ λακτὰλ ἰελεδεχέθ (ἰελεδεχέχ).

Ἀ. ἀπὸ μήτρας ἐξωρθισμένης σοι δρόσος παιδιότητός σου.

Σ. ... ὡς κατ' ὄρθρον σοι δρόσος ἡ νεότης σου.

(Сиро-Гекзапла: ܐܝܟ ܕܒܨܦܪܐ ܛܠܐ ܠܟ ܛܠܝܘܬܟ ܀)

Θ. ἐκ μήτρας ἀπὸ πρωΐ (σοι δρόσος) νεότητός σου.

Ε'. ἐκ μήτρας ἀπὸ ὄρθρου σοι δρόσος ἡ νεότης σου.

равно как и в латинском переводе блаж. Иеронима (отличном от Вульгаты), выполненном с еврейского: «...словно из утробы исходит роса юности твоей»[52]. Все переводы, за исключением Септуагинты, исходят из буквальной передачи евр. טַל («роса»). Любопытное разночтение мы находим в Пешитте, где вместо *ṭalā* (евр. טַל, «роса») употреблено существительное *ṭelāyā* (евр. טָלֶה, «отрок»), написание которого незначительно отличается от первого. Вероятно, данное обстоятельство было обусловлено разночтениями в рукописной традиции еврейской Библии, причем различие в написании данного слова может вносить иной, мессианский, смысл, и евр. טָלֶה наряду со значением «отрок» имеет значение «агнец». Именно такой смысл выражения сохранен в Пешитте.

Еще один распространенный эпитет Богоматери — «дверь запертая», который принадлежит пророчеству Иезекииля (Иез 44, 1–2): «И привел он меня обратно ко внешним воротам святилища, обращенным лицом на восток, и они были затворены. (2) И сказал мне Господь: ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими, ибо Господь, Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены»[53]. В богородичнах на первый и второй гласы содержится выражение *tar‘ā ’aḥīḏā* («запертая дверь»), соответствующее лексике Пешитты и греч. πύλη κεκλεισμένη в тексте Септуагинты.

Целый ряд богородичнов содержит образ гавани, или пристани, который, вероятно, имеет ветхозаветную основу в Пс 106, 30 (LXX): «...и Он приводит их к желаемой пристани»[54]. В данном случае, как и в Деян 27, 8–12, в Пешитте употребляется слово *lemīnā*, этимологически происходящее от греч. λιμήν и соответствующее ему в Септуагинте и Новом Завете[55].

S’. ἐκ γαστρὸς ζητήσουσί σε, δρόσος νεανικότητός σου. Origenis Hexaplorum, 1875. T. 2. P. 266.

[52] Пс 109, 3 (iuxta hebr.): quasi de vulva orietur tibi ros adulescentiae tuae. Biblia sacra vulgata, 1983, p. 913.

[53] Иез 44, 1–2: OTP, 1985, part 3, fasc. 3, p. 99; LXX, 1979, vol. 2, p. 852.

[54] Пс 107, 30 (M): Keṯābē qadīšē, 1979, p. 435; LXX, 1979, vol. 2, p. 120.

[55] Об употреблении слова в сирийской литературе см.: Brock, 1995 (2), p. 195–202 (перепечатано в книге: Brock, 1999).

Богородичен четвертого гласа[56] содержит образ скинии, оберегаемой Херувимами, как аллюзию на описание скинии Моисея в Исх 26, 1: «Скинию же сделай из десяти покрывал крученого виссона... и херувимов сделай на них искусною работою»[57]. Для обозначения скинии в богородичне употребляется слово *mašknā* (евр. מִשְׁכָּן), соответствующее греч. σκηνή. Но в Пешитте мы находим существительное *mašknā* и в смысле «жилище», например, в Пс 14, 1 (LXX): «Господи! кто может пребывать в жилище твоем...». Септуагинта переводит его существительным σκήνωμα, однокоренным σκηνή, букв. «жилище, обиталище»[58]. В определенной связи с образом скинии Моисея находится образ кущи Авраама из Быт 18, 1: «И явился ему Господь... когда он сидел при входе в шатер...»[59]. Слово *meṭaltā* (букв. «шалаш, куща»), которое мы находим в богородичне шестого гласа[60], неоднократно встречается в Ветхом и Новом Завете, в частности, в следующих пассажах: Иона 4, 5: «И вышел Иона из города... и сделал себе там кущу и сел под нею в тени...»[61], Мф 17, 4: «...сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии», Лк 9, 33, Мк 9, 5[62]. При

[56] Содержится в сирийских рукописях РНБ Сир. нов. сер. 11, *Brit. Lib. Add*. 17133, *Brit. Lib. Add*. 14710, *Sinait. Syr*. 25, *Sinait. Syr*. 208.

[57] Исх 26, 1: OTP, 1977, part 1, fasc. 1, p. 176; LXX, 1979, vol. 1, p. 129.

[58] Пс 15, 1 (M): OTP, 1980, part 2, fasc. 3, p. 12; LXX, 1979, vol. 2, p. 11.

[59] Быт 18, 1: Keṯābē qadīšē, 1979, p. 11; LXX, 1979, vol. 1, p. 23.

[60] Соотв. греч. Μυστικῶς ἀνυμνοῦμεν σε, Θεοτόκε Μαρία˙ Τριῴδιον, 1879, σ. 100–101. Данный богородичен содержится в Триоди в последовании субботней вечерни накануне воскресенья Сырной седмицы. В сирийской традиции он включен в состав Октоиха и обнаружен во всех известных нам ранних рукописях: РНБ Сир. нов. сер. 11, *Brit. Lib. Add*. 17133, *Brit. Lib. Add*. 14710, *Sinait. Syr*. 208, *Sinait. Syr*. 210, *Sinait. Syr*. 25, *Sinait. Syr*. 123.

[61] Иона 4, 5: OTP, 1980, part 3, fasc. 4, p. 43–44; LXX, 1979, vol. 2, p. 529.

[62] Лк 9, 33: S (синайская версия) ... ܘܢܥܒܕ. ܬ̈ܠܬ ܡ̈ܛܠܠܢ

C (кьюртоновская версия) .ܘܢܥܒܕ. ܬܢ ܬܠܬ ܡ̈ܛܠܠܢ

P (Пешитта) .ܘܢܥܒܕ. ܬܠܬ ܡ̈ܛܠܠܢ

H (гераклейская версия) ܘܢܥܒܕ. ܡ̈ܛܠܠܐ ܬܠܬܐ ; Kiraz, G.A., Comparative edition of the Syriac Gospels, 1996, vol. 3, p. 250.

Мф 17, 4: C .ܐܢ ܨܒܐ ܐܢܬ ܢܥܒܕ. ܗܪܟܐ ܬܠܬ ܡ̈ܛܠܠܢ

P .ܐܢ ܨܒܐ ܐܢܬ ܢܥܒܕ. ܬܢ. ܗܪܟܐ ܬܠܬ ܡ̈ܛܠܠܢ

H .ܐܢ ܨܒܐ ܐܢܬ ܢܥܒܕ. ܗܪܟܐ ܬܠܬܐ ܡ̈ܛܠܠܐ ; Kiraz G.A. Comparative edition of the Syriac Gospels, 1996, vol. 1, p. 183.

сравнении версий сирийского перевода трех новозаветных текстов, мы выявили любопытную закономерность: в старосирийских версиях и в Пешитте неизменно употребляется слово *maṭlīn* (множ. ч. от *maṭlā*, st. emph. *meṭaltā*), в то время как гераклейская версия дает чтение *maškna* (букв. «скиния»). Септуагинта и греческий Новый Завет во всех указанных местах содержит слово σκηνή.

Далее в этом же богородичне четвертого гласа читаем: «Того, кто на спинах Херувимов вознесен и прославляем, на руках носила Ты...»[63]. Возможно, это частичный парафраз стиха 2 Цар (LXX) 22, 1: «И воссел на Херувимов, и полетел, и понесся на крыльях ветра», а также Иез 10, 1 (см. ниже, в описании образа престола)[64]. Глагол *rkeḇ* (букв. «возвышаться, сидеть верхом») употребляется как в Пешитте, так и в переводе богородична.

В безусловной связи с этим образом находится описание колесницы Херувимов из пророчества Иезекииля, Иез 1, Иез 10, 9[65], аллюзии на которое мы находим в богородичнах 21 и 34. Примечательно, что само слово «колесница» в книге Иезекииля отсутствует, но в целом оно достаточно распространено в Ветхом Завете, в частности, в IV книге Царств (LXX), в повествовании о вознесении Илии, 4 Цар (LXX) 2, 11: «...вдруг явилась колесница огненная...» и 4 Цар 2, 12: «...колесница Израиля и конница его!»[66], в Пс 67, 18 (LXX): «Колесниц Божиих тьмы, тысячи тысяч» и др[67]. В текстах богородичнов для обозначения колесницы (букв. «средства передвижения») употребляются два различных слова, тем не менее происходящих из одного глагольного корня *rkb*: *rkūḇa* (глас

Мк 9, 5: S ܘܢܥܒܕ ܬܠܬ ܡ̈ܛܠܝܢ

P ܘܢܥܒܕ ܬܠܬ ܡ̈ܛܠܝܢ.

H ܘܢܥܒܕ ܡܫܟܢ̈ܐ ܬܠܬܐ. ; Kiraz, G.A., *Comparative edition of the Syriac Gospels*, 1996, vol. 2, p. 121.

63 ܕܥܠ ܚܨܐ ܕܟܪ̈ܘܒܐ ܪܟܝܒ ܘܡܫܬܒܚ ܥܠ ܕܖ̈ܥܝܟܝ ܛܥܝܢܬܝܗܝ، РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 7.

64 2 Сам (M) 22, 11: Keṯābē qadīšē, 1979, p. 277; LXX, 1979, vol. 1, p. 614.

Ср. Исх 25, 18: OTP, 1977, part 1, fasc. 1, p. 175.

65 Иез 10, 9: OTP, 1985, part 3, fasc. 3, p. 17.

66 2 Цар (M) 2, 11–12: Keṯābē qadīšē, 1979, p. 309; 4 Цар (LXX) 2, 11–12: LXX, 1979, vol. 1, p. 696.

67 Пс 68, 17 (M): Keṯābē qadīšē, 1979, p. 417.

четвертый, Сир. нов. сер. 11, л. 7) и *markaḇtā* (глас шестой, Сир. нов. сер. 11, л. 10 об.). В Пешитте мы также находим однокоренные слова для обозначения колесницы: *rākbā* (2 Цар (М) 2, 11; Пс 68, 17, *status constructus*) (букв. «всадник, наездник») и *markaḇtā* (2 Цар (М) 2, 12) (букв. «колесница»).

В многих богородичных песнопениях присутствует мотив превознесения Богоматери выше Херувимов и Серафимов, который нашел наиболее яркое выражение в знаменитом гимне, традиционно приписываемом Косме Майумскому: «Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβὶμ καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφίμ», ирмосе 9 песни трипеснца Великой Пятницы[68].

Эпитет, присутствующий в богородичне четвертого гласа, «священные сосуды Рая»[69], вероятно, является аллюзией на Исх 24, 6 и, особенно, на Евр 9, 21: «Также окропил кровью и скинию, и сосуды Богослужебные»[70]. Как в версии Пешитта Нового Завета, так и в тексте богородична употреблено словосочетание *mānay (mānē) dtešmeštā* (букв. «богослужебные сосуды»), в то время как в Ветхом Завете мы встречаем слово *leḵnā*, производное от греч. λεκάνη (букв. «блюдо», «чаша»). В Септуагинте мы находим слово λεκάνη в пассаже Суд. 6, 37–38 (см. выше), но в данном случае (Исх 24, 6) употреблено существительное κρατῆρ (букв. «кратер», «сосуд»). В Новом Завете данный образ истолкован как священное облачение, σκεύη (букв. «наряд», «облачение»). Из этого следует, что переводчику богородична была скорее знакома сирийская новозаветная терминология применительно к данному эпитету.

За ним в том же богородичне следует образ источника, ко-

---

[68] Τριῴδιον κατανύκτικον περιέχον ἁπάσαν τὴν ἀγκοῦσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάκης Τεσσαρακόστης. Ἐν Ῥώμῃ, 1879, ς. 677. См. также: Скабалланович, М., *Толковый Типикон*. Киев, 1913 (репринт: М., 1995), вып. 2, с. 290; Ephrem (Lash), archim., *Mary in Eastern Church literature // Mary in Doctrine and Devotion* / Ed. A. Stacpoole. Dublin, 1990, p. 75.

[69] ܡܐܢܝ ܬܫܡܫܬܐ ܗܝ ܕܦܪܕܝܣܐ. РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 7 об. Богородичен представляет собой собрание прообразов Богоматери, разделенных хайретизмами (возгласами «Радуйся!»); он обнаружен также в сирийских рукописях *Brit. Lib. Add*. 17133, *Brit. Lib. Add*. 14710, *Sinait. Syr*. 25.

[70] Исх 24, 6: OTP, 1977, part 1, fasc. 1, p. 173; LXX, 1979, vol. 1, p. 127.

Евр 9, 21: Kᵉtābē qadīšē, 1979, p. 297; GNT, 1998, p. 759.

торый, вероятно, может рассматриваться как аллюзия на пророчество Иоиля, Иоил 3, 18: «...а из дома Господня выйдет источник, и будет напоять долину Ситтим»[71]. В Пешитте мы находим существительное *mabbū'ā* («источник»), тогда как в тексте богородична содержится его синоним *me'īnā*, оба существительных по смыслу соответствуют греч. πηγή в Септуагинте. Образ живоносного источника (ζωοδόχος πηγή) широко распространен в богородичной литературе и иконографии и напрямую связан с чудотворным источником в Константинополе — местом паломничеств и особого литургического почитания Богоматери с V по XV вв. и с середины XIX в. по сей день.

Следующий образ, «престол духовный» (или «мыслимый»; см. выше), является аллюзией на Исх 25, 23: «И сделай стол из дерева ситтим...», а также Пс 22, 5 (LXX): «Ты приготовил передо мною трапезу в виду врагов моих»[72]. В обоих случаях в Пешитте, как и в богородичне, для обозначения престола как священного стола, или трапезы, употребляется существительное *pāṭūrā* (букв. «стол»), соответствующее греч. τράπεζα в Септуагинте.

Один из наиболее распространенных ветхозаветных прообразов Богоматери, «неопалимая купина», представляет собой аллюзию на Исх 3, 2: «И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает»[73]. Архим. Ефрем (Лэш), подробно рассматривающий этот образ, отмечает, что сирийское слово *sanyā* (букв. «куст») в Пешитте (оно же употребляется в переводах богородичнов. — *Н.С.*), как и греч. βάτος, означает именно «колючий кустарник»[74]. В тексте Пешитты понятие «неопалимая» передано глаголом с отрицательной частицей *la yiqeḏ* (букв. «не сгорать»), этот же глагол содержится в некоторых версиях богородичнов. Но в одной из сирийских редакций богородична восьмого гласа (см. выше, сн. 35) употреблен другой глагол *'eštalhaḇ*

---

[71] Иоил 3, 18: Kᵉtābē qadīšē, 1979, p. 564; LXX, 1979, vol. 2, p. 524.

[72] Исх 25, 23: OTP, 1977, part 1, fasc. 1, p. 175; LXX, 1979, vol. 1, p. 128.

Пс 23, 5 (M): OTP, 1980, part 2, fasc. 3, p. 23; Пс 22, 5: LXX, 1979, vol. 2, p. 21.

[73] Исх 3, 2: OTP, 1977, part 1, fasc. 1, p. 120–121; LXX, 1979, vol. 1, p. 89.

[74] Ephrem (Lash), archim., *Mary in Eastern Church literature*, p. 68.

(букв. «вспыхнуть, загореться», порода *ʼeštafʻal*) (Сир. нов. сер. 11, л. 15). В греческом тексте этого же богородична содержится выражение ἡ βάτος ἀκατάφλεκτος, также не соответствующее лексике Септуагинты: ὁ δε βάτος οὐ κατεκαίετο («куст же не сгорал»).

Образ «нового неба и новой земли», который содержится в одном из богородичнов четвертого гласа[75], представляет собой парафраз фрагмента пророчества Исайи, Ис 65, 17: «И вот, я творю новое небо и новую землю...»[76]. Лексика богородична в данном случае полностью соответствует лексике Пешитты. С этим образом созвучен также краткий пассаж в богородичне восьмого гласа: «Когда называем мы имя Твое, именуем Тебя небом»[77].

В целом ряде богородичнов мы находим эпитет «престол славы Великого Царя»[78] (в данном случае слово «престол» употребляется в значении «трон»), который имеет свой прототип в видении Исайи, Ис 6, 1: «...видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном...», а также Иез 10, 1: «И видел я, и вот на своде, который над главами херувимов... как бы нечто похожее на престол...» и Пс 10, 4 (LXX): «Господь — престол Его на небесах...»[79]. В мелькитском переводе двух богородичнов шестого гласа употребляется слово *trūnās*, сирийская транскрипция греч. θρόνος (из Септуагинты), но срийский текст богородична восьмого гласа (сн. 35) в данном случае следует лексике Пешитты, где престол обозначается исконно сирийским словом *kūresyā* (букв. «стул, трон»).

Образ виноградной лозы, принесшей плод, также употребляется в гимнографии как эпитет Богоматери и восходит к пророче-

---

[75] ܫܡܝܐ ܚܕ̈ܬܐ ܘܐܪܥܐ ܚܕܬܐ. РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 8 об.

[76] ܡܛܠ ܕܗܐ ܐܢܐ ܒܪܐ ܐܢܐ ܫܡܝ̈ܐ ܚܕܬܐ ܘܐܪܥܐ ܚܕܬܐ. Ис 65, 17. Kᵉtābē qadīšē, 1979, p. 554.

[77] ܐܡܬܝ ܢܩܪܘܗ̇, ܠܫܡܟܝ ܩܪܝܢ ܠܟܝ ܫܡܝܐ. РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 14. Для данного богородична выявлены мелькитский (РНБ Сир. нов. сер. 11, *Brit. Lib. Add*. 14710, *Sinait. Syr*. 208) и яковитский (*Vat. sir*. 94) переводы.

[78] ܐܬܬܣܝܡܬܝ, ܠܟ ܬܪܘܢܘܣ ܕܫܘܒܚܗ ܕ[ܡ]ܠܟܐ ܪܒܐ. РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 10 об.

[79] Ис 6, 1: OTP, 1987. part 3, fasc. 1, p. 8; LXX, 1979, vol. 2, p. 573.

Иез 10, 1: OTP, 1985, part 3, fasc. 3, p. 16; LXX, 1979, vol. 2, p. 782.

Пс 11, 4 (M): OTP, 1980, part 2, fasc. 3, p. 10; Пс 10, 4: LXX, 1979, vol. 2, p. 9.

ству Захарии (Зах 8, 12): «виноградная лоза даст плод свой»[80]. Этот же образ, применяемый ко Христу, мы находим в Новом Завете: Ин 15, 1–2 и далее[81]. В употреблении основных существительных: *gepeṯā* (ἄμπελος, «лоза») и *pī'rā* (καρπός, «плод») сирийские и греческая версии богородичнов следуют библейским текстам. В том, что касается глаголов, ни одна сирийская версия богородична не повторяет лексику Пешитты, также как и греческий текст богородична содержит чтение, существенно отличающееся от соответствующих стихов из Септуагинты и Нового Завета[82].

Образ лестницы в богородичне восьмого гласа (см. сн. 35) является аллюзией на лестницу Иакова, Быт 28, 12: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней»[83]. Слово *seḇeltā* («лестница»), соответствующее греч. κλῖμαξ, употребляется как в Пешитте, так и в двух сиро-мелькитских версиях богородична.

Далее в том же богородичне «стамна из чистого золота» указывает на описание сосуда для манны в Исх 16, 33: «...возьми один сосуд [золотой], и положи в него полный гомор манны»[84]. Для обозначения сосуда в Пешитте употребляется существительное *qesṭā,* производное от греч. ξέστης (букв. «кружка, горшок»), тогда как в богородичне находим иное слово *qūltā* (букв. «кувшин»). В греческой версии богородична, как и в Септуагинте, употребляется существительное στάμνος (источник славянского «стамна»).

Образ кадильницы в этом же богородичне, как и большинство типологических эпитетов, восходит к описанию скинии Моисеевой в Исх 25, 29: «Сделай также для него... кадильницы, ... из золота чистого сделай их», Исх 37, 16, а также Евр 9, 4: «[скиния,]

---

[80] Зах 8, 12: ܘܓܦܬܐ ܬܬܠ ܦܐܪܗ Keṭābē qadīšē, 1979. P. 586; (...) ἡ ἄμπελος δώσει τὸν καρπὸν αὐτῆς. LXX, 1979, vol. 2, p. 552.

[81] Ин 15, 5: .ܐܢܐ ܐܢܐ ܓܦܬܐ (...) ܗܢܐ ܡܝܬܐ ܦܐܪܐ ܣܓܝܐܐ. Keṭābē qadīšē, 1979, p. 143; ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, (...) οὗτος φέρει καρπὸν πολύν. GNT, 1998, p. 382.

[82] ܐܢܬܝ ܐܝܬܝܟܝ ܓܦܬܐ (...) ܕܐܘܠܕܬܝ ܘܐܦܩܬܝ ܦܐܪܐ (...) ܕܚܝܐ. РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 11 об.; ἡ ἄμπελος (...) ἡ βλαστήσασα τὸν καρπὸν τῆς ζωῆς˙ Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη. Ἐν Ῥώμῃ, 1885, p. 502.

[83] Быт 28, 12: Keṭābē qadīšē, 1979, p. 21; LXX, 1979, vol. 1, p. 43.

[84] Исх 16, 33: OTP, 1977, part 1, fasc. 1, p. 156; LXX, 1979, vol. 2, p. 115.

имевшая золотую кадильницу...»[85]. Сир. *pīrmā* (букв. «курильница, кадило»), которое содержится в богородичне, мы не находим в Пешитте, где в Ветхом Завете употребляется слово *kafē* (букв. «сосуды [для возлияний]»), а в Новом Завете — *bēṯ besmē* («курильница»). Последнее словосочетание соответствует греч. θυμιατήριον, которое находим в Евр 9, 4 и греческой версии богородична, а в Септуагинте здесь, как и в 1 Мак 1, 22, кадило (или курильница) обозначается словом θυίσκη, производным от глагола θύω (одно из значений: «приносить жертву всесожжения»).

В заключение мы рассмотрим несколько библейских парафразов, которые нельзя отнести к собственно богородичной типологии, но которые также важны для раскрытия образности и особенностей языка переводной сирийской гимнографии. Так, богородичен первого гласа (см. выше, сн. 30) содержит пассаж «Ибо от Тебя воссияло и озарило верующих великое Солнце правды, Христос»[86], который является парафразом библейского стиха Мал 4, 2 (LXX): «А для вас, благоговеющие перед именем Моим, взойдет Солнце правды...»[87]. В данном случае ключевое выражение *šemšā dzadīqūtā* («солнце правды») в богородичне полностью заимствовано из Пешитты, глаголы в сирийских текстах также совпадают, но если в мелькитской версии гимна мы находим однородные и созвучные сказуемые *denaḥ waṣmaḥ* («взошло и озарило»), то в яковитской присутствует только глагол *denaḥ* («взошло»), как и в тексте Пешитты. Греческий текст богородична соответствует фразеологии Септуагинты, но в тексте последней вызывает вопрос отсутствие артиклей в основном словосочетании.

В богородичне первого гласа мы находим выражение «ибо, яко восхотел, обитал в Тебе великий Царь славы»[88], которое,

---

[85] Исх 25, 29: Kᵉtābē qadīšē, 1979, p. 62; LXX, 1979, vol. 1, p. 129.

Евр 9, 4: Kᵉtābē qadīšē, 1979, p. 296; GNT, 1998, p. 756.

[86] Мелькитская версия: ܕܡܢܟܝ ܓܝܪ ܕܢܚ ܘܨܡܚ ܠܡܗܝܡܢܐ. ܫܡܫܐ ܪܒܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ. Сир. нов. сер. 11, л. 2; яковитская версия: ܕܡܢܟܝ ܓܝܪ ܕܢܚ ܠܡܗܝܡܢܐ. ܫܡܫܐ. ܪܒܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ Vat. sir. 94, л. 156 об.; ἐκ σῆς ἀνετεῖλεν ἡμῖν τὴς δικακιοσύνης ὁ ἥλιος. Sinait. Gr. 778, л. 4.

[87] Мал 3, 20 (M): ܘܬܕܢܚ ܠܟܘܢ ܠܕܚܠܝ ܫܡܝ ܫܡܫܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ. OTP, 1980, part 3, fasc. 4, p. 99; καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος δικαιοσύνης. LXX, 1979, vol. 2, p. 565.

[88] ܡܛܠ ܕܨܒܐ ܘܫܪܐ ܒܟܝ ܡܠܟܐ ܪܒܐ ܕܫܘܒܚܬܐ РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 3.

по всей вероятности, является аллюзией на Пс 23, 7–10 (LXX): «Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь славы! (8) Кто сей Царь славы? – Господь крепкий и сильный, Господь, сильный в брани» и т.д[89]. Все основные рукописи Пешитты переводят настоящий эпитет как *malkā d-'īqārā* («царь славы»), что соответствует лексике Септуагинты: ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης[90]. Единственное разночтение выявлено в недатированной рукописи Пешитты из Ватиканской библиотеки Borgia Syr. 23: *malkā deteš̌būḥtā* (букв. «царь похвалы»)[91], — именно такое чтение мы находим в сирийском тексте богородична.

Богородичен третьего гласа содержит слова: «...Дева зачала и родила, и родившийся [от нее] – Бог предвечный»[92], которые могут рассматриваться как парафраз знаменитого пророчества Исайи: (Ис 7, 14) «...се, Дева во чреве приимет и родит сына...»[93]. В общих чертах фразеология сирийского текста богородична соответствует Пешитте, в отличие от греческого догматика, который представляет собой не парафраз, а лишь аллюзию на библейский текст. Отметим также, что в сирийских текстах используется глагол в перфекте, а в тексте Септуагинты он употребляется в будущем времени.

Наконец, еще один богородичен третьего гласа[94] открыва-

Этот богородичен содержится в греческом Октоихе в разделе стихирных богородичнов пятого гласа на «Слава и ныне». В сирийских рукописях (РНБ Сир. нов. сер. 11, *Brit. Lib. Add.* 14710, *Sinait. Syr.* 25, *Sinait. Syr.* 208) богородичен помещен среди песнопений первого гласа.

[89] Пс 24, 7–10 (M): OTP, 1980, part 2, fasc. 3, p. 24.

[90] LXX, 1979, vol. 2, p. 22.

[91] (9, 10) [ܕܐܝܩܪܐ] ܕܬܫܒܘܚܬܐ *Borgia Syr.* 23. OTP, 1980, part 2, fasc. 3, p. 24.

[92] ܒܬܘܠܬܐ ܕܒܛܢܬ ܘܝܠܕܬ. ܘܕܐܬܝܠܕ. ܐܠܗܐ ܕܩܕܡ ܥܠܡ̈ܐ. РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 3; Παρθένος τεκοῦσα, καὶ τὸ τεχθέν Θεὸς πρὸ αἰώνων. Παρακλητική, 1885, p. 185. В греческой традиции этот богородичен включен под названием догматика в последование субботней малой вечерни третьего гласа. Его текст найден в древнейших греческих (*Sinait. Gr.* 1593 и *Sinait. Gr.* 778) и сирийских (РНБ Сир. нов. сер. 11, *Brit. Lib. Add.* 17133, *Brit. Lib. Add.* 14710, *Sinait. Syr* 208, *Sinait. Syr.* 25) списках Октоиха.

[93] Ис 7, 14: ܗܐ ܒܬܘܠܬܐ ܒܛܢܐ ܘܝܠܕܐ ܒܪܐ OTP, 1987, part 3, fasc. 1, p. 12; ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, καὶ τέξεται υἱόν. LXX, 1979, vol. 2, p. 575.

[94] ܟܠܗܘܢ ܥܘܕܪ̈ܢܐ ܡܨܝܢ ܠܗ ܠܒܪܐ РНБ Сир. нов. сер. 11, л. 5. Богородичен обнаружен в мелькитских рукописях РНБ Сир. нов. сер. 11, *Brit. Lib. Add.*

ется парафразом слов Марии из Лк 1, 48: «...ибо отныне будут ублажать меня все роды»[95]. Основой для новозаветной фразы, в свою очередь, является стих из пророчества Малахии (Мал 3, 12): «И блаженными называть будут вас все народы...»[96]. Сирийский текст богородична в данном случае лексически наиболее близок старосирийской синайской версии Евангелия от Луки, так как именно здесь мы находим выражение *yaḇ ṭūḇā* («ублажать»), соответствующее греч. μακαρίζω. В двух других сирийских версиях та же формула выражена с помощью другого глагола: *netel ṭūḇā*, кроме того, в гераклейской версии *šarbāṯā* (букв. «племена») заменено на *dārē* (букв. «роды, поколения»). В ветхозаветном тексте Пешитты употреблена совершенно иная лексика: глагол *šabaḥ* («прославлять») и существительное *'amē* (букв. «народы»), в соответствии с τὰ ἔθνη в Септуагинте.

Итак, каков же язык символов и образов в переводной богородичной гимнографии? Подведя итог сравнительному исследованию, мы можем заключить, что чаще всего фразеология сирийского перевода малых гимнографических форм следует тексту Нового Завета в версии Пешитта (то есть, новозаветным парафразам текстов Ветхого Завета), который был широко распространен как среди мелькитов, так и среди представителей других направлений сирийского христианства. Исключением может служить лишь цитата из Евангелия от Луки, которая умышленно или случайно воспроизводит лексику старосирийской синайской версии Евангелия. Но очевидно также, что при цитировании переводчики в меньшей степени, чем авторы оригинальных греческих произведений, следовали тексту имеющихся переводов Библии. Первейшая задача мелькитских и, затем, яковитских переводчиков состояла в том, чтобы как можно более полно и экс-

---

17133, *Brit. Lib. Add.* 14710, *Sinait. Syr.* 210, *Sinait. Syr.* 208, *Sinait. Syr.* 25, *Sinait. Syr.* 123

[95] Лк 1, 48: S ܡܟܝܠ ܛܘܒܐ ܢܗܘܘܢ ܝܗܒܝܢ ܠܝ. ܟܠܗܝܢ ܫܪ̈ܒܬܐ

P ܛܘܒܐ ܢܬܠ ܠܝ ܫܪ̈ܒܬܐ ܟܠܗܝܢ.

H ܛܘܒܐ ܢܬܠ ܠܝ ܟܠܗܘܢ ܕܪ̈ܐ ; Kiraz, G.A., *Comparative edition of the Syriac Gospels*, 1996, vol. 3, p. 16.

Лк 1, 48: ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί. GNT, 1998, p. 197.

[96] Мал 3, 12: ܘܢܛܘܒܘܢܟܘܢ ܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ. OTP, 1980, part 3, fasc. 4, p. 98–99; καὶ μακαριοῦσιν ὑμᾶς πάντα τὰ ἔθνη. LXX, 1979, vol. 2, p. 565.

прессивно донести до сироязычных христиан образность византийской гимнографии, основанную на библейских аллюзиях. Закономерным результатом этого процесса зачастую являлось невольное искажение библейского текста, а также частичная переработка греческого оригинала с целью подчеркнуть образы и символы, составляющие богородичную типологию, и разъяснить их пророческий смысл.

Список сокращений:

C — кьюртоновская версия сирийского перевода Нового Завета
CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DOP — Dumbarton Oaks Papers
GNT — *The Greek New Testament*. 4th rev. ed. / Ed. B. Aland et al. United Bible Societies, 1998.
H — гераклейская версия сирийского перевода Нового Завета
LXX — 1) нумерация книг Нового Завета согласно Септуагинте;
2) *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. 9th ed. / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979, vol. 1–2.
M — масоретская нумерация книг Ветхого Завета
MMB — Monumenta Musicae Byzantinae
OCP — Orientalia Christiana Periodica
OTP — The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Leiden, 1997–.
P — Пешитта
S — синайская версия сирийского перевода Нового Завета



Александр Трейгер

Могло ли человечество Христа созерцать Его божество?

Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, Католикосом Церкви Востока*

Настоящее исследование посвящено сирийскому автору Иоанну Дальятскому, выдающемуся представителю золотого века сирийской мистической литературы[1]. В результате спора, вызванного его учением о ви́дении Божественной природы, которое мы рассматриваем ниже, Иоанн Дальятский был осужден собором Церкви Востока, созванным по инициативе Католикоса Тиматеоса (Тимофея) I (католикос 780—823) в 786—787 гг. (170 г. хиджры)[2]. Его сочинения, наряду с сочинениями двух дру-

---

* Более ранние варианты этой статьи были представлены на трех конференциях: в Принстонском Университете (7 февраля 2008 г.), на VII-м Симпозиуме Канадского Общества Сирийских Исследований (5 апреля 2008 г.) и в Техасском Университете в Остине (29 апреля 2009 г.). Я благодарен организаторам этих мероприятий, профессорам Андрашу Хэмори, Амиру Харраку, Гленну Пирсу и На'аме Пат-Эль, а также участникам этих событий, за их полезные рекомендации. Я также глубоко признателен Сэмуэлю Ноублу, Кевину Ван Бладелю, Николаю Селезневу и Григорию Кесселю, читавшим предыдущие варианты этой статьи, за важные замечания и ряд полезных ссылок. Благодарю А.П. Киселева за русский перевод этой статьи.

[1] По оценке сиролога и православного монаха Серафима Сеппяля, Иоанн Дальятский был «самым оригинальным и наиболее поэтически одаренным автором» в сирийской мистической литературе и одним из «величайших христианских мистиков всех времен» (Seppälä, S., *In Speechless Ecstasy: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Ṣūfī Literature*. Helsinki, 2003, pp. 16—17).

[2] Датировка основана на упоминании Ишо'днаха из Басры об осуждении Иосифа Хаззайи, еще одного восточносирийского мистика, осужденного тем же собором, что и Иоанн Дальятский (см. прим. 3 ниже). Хотя дата осуждения и не бесспорна, датировка 170 г. хиджры, соответствующая 786—787 гг. н.э., кажется наиболее вероятной. См. Colless, B.E., *The Biographies of John Saba* // Parole de l'Orient 3 (1972), pp. 45—63, особ. p. 52.

гих влиятельных авторов — Иосифа Хаззайи[3] и Иоанна Апамейского[4] — было запрещено держать в монастырях. Преемник и яростный противник Тиматеоса, Католикос Ишо‘ бар Нун (католикос 823–827) «реабилитировал» Иоанна Дальятского, заявив, что он не нашел в его сочинениях ничего предосудительного[5], но эта реабилитация, должно быть, не возымела долгосрочного эффекта[6]. Прежде чем обратиться к анализу воззрений Иоанна Да-

---

[3] Об Иосифе Хаззайе см. Beulay, R., *Joseph Ḥazzāyā // Dictionarie de Spiritualité*, vol. 8, col. 1341–1349; Beulay, R., «*Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées? //* Parole de l'Orient 3 (1972), pp. 5–44; Sherry, E.J., *The Life and Work of Joseph Ḥazzāyā // The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T.J. Meek* / Ed. W.S. McCullough. Toronto, 1964, pp. 78–91; Guillaumont, A., *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā* // L'Orient syrien 3:1 (1958), pp. 3–24; Bunge, G., *Rabban Jausep Ḥazzāyā: Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriefen: Ostsyriesche Mystik des 8 Jahrhunderts*. Trier, 1982; Olickal, T., *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*. Changananassery, India, 2000.

[4] Неясно, кто из нескольких авторов, известных под именем Иоанн Апамейский, имелся в виду в данном осуждении. О существовании разных авторов с именем Иоанна Апамейского см.: Lavenant, R., *Le problème de Jean d'Apamée* // Orientalia Christiana Periodica 46 (1980), pp. 367–390 и недавнее резюме в Brock, S.P., *A Syriac Intermediary for the Arabic* Theology of Aristotle? *In Search of a Chimera // The Libraries of the Neoplatonists* / Ed. C.D. Ancona. Leiden and Boston, 2007, pp. 293–306, особ. pp. 294–296.

[5] Хотя полемические сочинения Ишо‘ бар Нуна, направленные против его предшественника Тиматеоса, утрачены, нам все же известно, что его несогласие с Тиматеосом касалось, среди всего прочего, и христологических вопросов. См. Braun, O., *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I //* Oriens Christianus 2 (1902), pp. 283–287, особ. pp. 286–287; Beulay, R., *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV* // Parole de l'Orient 2 (1971), pp. 261–279, особ. p. 266, прим. 13; Beulay, R., *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha* // Parole de l'Orient 8 (1977/78), pp. 87–116, особ. pp. 115f. Об Ишо‘ бар Нуне как экзегете см. Clarke, E.G., *The Selected Questions of Īšō‘bar Nūn on the Pentateuch: Edited and Translated from Ms. Cambridge Add. 2017, with a Study of the Relationship of Īshō‘ dādh of Merv, Theodore bar Kōnī and Īshō‘bar Nūn on Genesis.* Leiden, 1962.

[6] Это ясно из того факта, что практически не сохранилось восточносирийских рукописей трудов Иоанна Дальятского, и они сохранились исключительно в рукописях других церковных общин (которые, предположительно, предпринимали и перевод его трудов на арабский язык). Описание рукописей «Посланий» Иоанна Дальятского см. во введении R. Beulay к *La Collection des Lettres de Jean de Dalyatha.* Patrologia Orientalis 30.3; Turnhout, 1978, pp. 264 [12]-282 [30].

льятского и его осуждения собором, созванным Тиматеосом, следует дать краткий обзор его жизни.

1. Жизнь Иоанна Дальятского[7]

О жизни мистика VIII в. Иоанна Дальятского, также известного как Иоанн Сава и, в средневековых арабских и эфиопских переводах, как «Духовный Старец» (*al-Šayḫ al-rūḥānī, Arägawi mänfäsawi*), известно относительно немного. Он родился в деревне Ардамут, в северном Ираке, в области, именуемой по-сирийски Бет Нухадра (близ современной границы с Турцией)[8]. В детстве он прочитал «все книги в школе», согласно одному источнику, или, согласно другому, «все божественные книги в деревенской церкви». Это указывает на сельскую школу того типа, какие, согласно «Книге правителей» Фомы Маргского, восстанавливались и открывались в этой области в тот период[9].

[7] Нашим главным источником для его биографии является «Книга целомудрия» (*Kṯāḇā d-Nakp̄ūṯā*) Ишо‘днаха из Басры — составленное в IX в. собрание биографий деятелей монашества, главным образом основателей монастырей позднесасанидского и раннего арабского периодов — изд. и пер. Chabot, J.-B., *Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah* // Mélanges d'archéologie et d'histoire ecclesiastiques 16 (1896), pp. 1–79, 225–291; *Liber Superiorum, seu Historia Monastica auctore Thoma, episcopo Margensi* // Ed. P. Bedjan. Paris: Leipzig, 1901, pp. 437–517; об Иоанне Дальятском см. биографический раздел под номером 126. Еще одним источником служит краткая «Биографическая справка» об Иоанне Дальятском, сохранившаяся в рукописи XV в. из Мардина. Ее сирийский текст и латинский перевод опубликованы: Rahmani, I., *Studia Syriaca*. Charfé, 1904, p. 34 [сирийский раздел], pp. 33–34 [латинский пер.]; латинский перевод воспроизведен в книге: Colless, *Biographies*, p. 49–50; ср. Beulay, *Précisions*, pp. 103ff.

[8] Об этой деревне, ныне известной как ал-Каваша (идентификация основывается на географическом словаре Якута *Mu'jam al-Buldān*); см. Beulay, *Précisions*, p. 104. Об области Бет Нухадра см. Fiey, J.-M., *Assyrie chrétienne: Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*. Vol. 2. Beirut, 1965. Центром этой области является город Нухадра (арабск. Дахук/Дохук).

[9] Beulay, *Précisions*, p. 105, n. 15. О типологии сирийских школ см. Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia, 2006, pp. 155–168, особ. pp. 163–166 о сельских школах; Пигулевская, Н., *Сирийская средневековая школа* // Палестинский сборник, 15:78 (1966), с. 130–140; Morony, M., *Iraq after the Muslim Conquest.* Princeton, 1984, pp. 359–361.

Во время своего обучения Иоанн регулярно посещал монастырь Раббана Апнимарана в горах Бет Нухадра[10]. Однако его монашеская жизнь началась в монастыре Мар Йузадак[11], расположенном севернее, в горах Карду[12]. Наставником Иоанна в этом монастыре был некто «Блаженный Стефан»[13], ученик Иакова Провидца и Раббана Апнимарана[14]. Однако со временем Иоанн покинул монастырь Мар Йузадак и поселился в неприступных горах Бет Дальята, где питался «плодами виноградных лоз» — *ʻenḇē d-ḏalyāṯā*, — откуда, очевидно, происходит название области и прозвище самого Иоанна — «Дальятский»[15]. Именно в Бет Дальята он сочинил большинство своих трудов, составивших собрание посланий, собрание гомилий и главы о духовном знании[16].

В старости Иоанн Дальятский вернулся в Карду, поселился вблизи деревни Аргул (точное местоположение которой неиз-

---

[10] Об Апнимаране см. Īšōʻdnaḥ, *Book of Chastity*, No. 93; Thomas of Marga, *Liber Superiorum*, II.3 / Ed. Bedjan. Paris, 1901, pp. 60–61; Beulay, *Lettre XV*, p. 269; Beulay, *Précisions*, p. 106. Бёле замечает, что Апнимаран был обвинен в мессалианстве и изгнан из своего первоначального монастыря, но его ученик и сподвижник Маранзха все еще жил в этом монастыре, когда его посещал Иоанн Дальятский (примерно до 741 г.).

[11] Об основателе этого монастыря см. Īšōʻdnaḥ, *Book of Chastity*, No. 90. Имя Йузадак — это библейское Jozadak/Jehozadak (Ezra 3, 8; 1 Chr 6, 14). Об этом монастыре см. ссылки в Beulay, *Précisions*, p. 107, n. 23. Мар Йузадак поселился в Карду в дни Католикоса-Патриарха Ишоʻйава II (628–645).

[12] Это гористая область южнее озера Ван в современной Турции, к западу от озера Урмия, куда, согласно сирийскому переводу Библии, пристал Ноев ковчег после потопа (см. Быт 8, 4 по Пешитте; в противоположность Арарату в еврейском масоретском тексте и Септуагинте).

[13] Р. Бёле (*Précisions*, pp. 107f.) предполагает, что Стефан мог быть третьим по счету преемником Мар Йузадака на посту главы монастыря после ученика Йузадака Ишоʻсаврана и его преемника Шимʻуна.

[14] О Иакове Провидце (*ḥazzāyā*) см. в «Книге правителей» Фомы Маргского (Thomas of Marga, *Book of Governors* II.2 / Ed. Bedjan, pp. 58–60), который упоминает, что у Иакова бывали видения и предчувствия отдаленных и будущих событий, из-за чего его и называли *ḥazzāyā*.

[15] Точное местоположение неизвестно, но Бёле (*Précisions*, p. 111) предполагает, что это высокие горы на северо-востоке от Карду.

[16] Библиографическая информация об этих трудах дана ниже в приложении к данной статье.

вестно) и восстановил там древний монастырь[17]. Он умер и был похоронен в этом монастыре.

Это все, что известно о биографии Иоанна Дальятского. Некоторые из приведенных подробностей окажутся важны в дальнейшем, когда мы будем рассматривать осуждение Иоанна собором Церкви Востока.

2. Иоанн Дальятский о ви́дении Бога

Себастиан Брок заметил, что в одном из своих посланий Иоанн Дальятский «едва заметно изменяет формулировку» заповеди блаженства «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога» (Мф 5, 8). В 14-м послании Иоанна Дальятского этот текст перефразирован так: «Блаженны непорочные, ибо они узрят Бога в сердцах своих»[18]. Не только в будущей жизни, согласно Иоанну Дальятскому, непорочные узрят Бога в своих сердцах. Они видят его уже в этой жизни, на высотах мистического созерцания.

Ви́дение Бога представляет собой одну из основных черт учения Иоанна Дальятского. В своих взглядах на этот предмет он следует учениям греческого мистического богослова Евагрия (ум. 399), чье понимание духовной жизни как восхождения ума к высотам созерцания (θεωρία) оказало глубокое влияние на сирийское монашество[19]. Евагрий подразделял духовную жизнь на две

---

[17] Название деревни дается как Аргул у Ишо‘днаха и как Раггул (вместе с еще одной деревней под названием Нассур) в «Биографической справке». В «Биографической справке» также упоминается, что этот монастырь первоначально принадлежал некоему монаху по имени Иаков. Бёле (*Précisions*, p. 112) сообщает, что не сумел найти никакой информации ни об этом Иакове, ни о местоположении монастыря.

[18] Brock, S., *The Imagery of the Spiritual Mirror in Syriac Literature* // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 5 (2005), pp. 3–17, особ. стр. 14b (где цитируется 14-е послание Иоанна Дальятского, §2), cp. p. 17b, n. 34, где Брок замечает, что в еще одном послании (№ 39, § 1) «Иоанн делает почти то же самое, хотя там он добавляет слова “в сердцах своих”», а не заменяет ими исходный текст.

[19] Сочинения Евагрия переводились на сирийский язык в V и VI вв. и приобрели чрезвычайную популярность в сирийских монашеских кругах. Как известно, позднее (на V Вселенском Соборе в 553 г.) Евагрий в Византии был осужден как последователь Оригена, вследствие чего многие из его сочинений в греческом оригинале были утрачены и сохранились только в

стадии. Первая из них называлась «практической» (πρακτική). Она включала в себя аскетические упражнения, призванные помогать подвизающемуся преодолевать страсти и достигать бесстрастного состояния ума, именуемого *апатейя* (сир. *lā ḥāšōšūṯā*). Это бесстрастное состояние ума служило основанием для второй, более высокой стадии духовного пути, именуемой стадией «познания» (γνωστική). Знание, или гнозис, в конечном счете вело к тому, что Евагрий называл «созерцанием Святой Троицы» (ἡ θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος). Эта θεωρία Троицы, или, иными словами, ви́дение Бога считалось целью духовной жизни[20].

Следуя Евагрию, Иоанн Дальятский тоже описывает высшую стадию духовного пути как интеллектуальное созерцание, или θεωρία, Троицы:

> Всякий ум, исполненный речью, входящий в это место, становится безмолвным от тишины и неподвижным от изумления [при виде] [божественных] тайн. Здесь Бог являет свою красоту любящим Его. Здесь душа созерцает саму себя и Христа, который является в ней и радует ее Своим ви́дением. Здесь она видит удивительную красоту ангелов, стоящих в изумлении перед славой Вечно-Живущего. Здесь в тайне является Святая Троица и ее Ипостаси видимы обнаженным умом. Это великая тайна, видимая лишь ясным умом[21].

Ви́дение, описанное в этом отрывке, является сложным и включает в себя несколько элементов: безмолвие и неподвижность, изумление при виде божественных тайн, ви́дение красоты Бога,

---

этих сирийских переводах. И. Рамелли в “Note per un’indagine della mistica siro-orientale dell’VIII secolo: Giovanni di Dalyatha e la tradizione origeniana,” (*Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 12 (2007), pp. 147–179) подчеркивает, что Иоанн Дальятский весьма многим обязан традиции Евагрия и Оригена.

[20] Эта схема — πρακτική и γνωστική, или (согласно вступительной фразе сочинения «Πρακτικός»: «Христианство есть учение нашего Спасителя Христа, состоящее из практической, природной и богословской частей») πρακτική, φυσική и θεολογική — принималась, с некоторыми изменениями, практически всеми сирийскими духовными авторами. См. Beulay, R., *L’enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle*. Paris, 1990, Introduction, pp. 33ff.

[21] Иоанн Дальятский, *Послание 2*, § 6 (ed. Beulay, pp. 310, 312; Hansbury, p. 15). Все переводы с сирийского и арабского выполнены автором данной статьи.

ви́дение себя, ви́дение Христа, сопровождаемое радостью, ви́дение красоты ангелов. Лишь в самом конце «обнаженный» и «ясный» ум (в сирийских терминах — *ʿarṭellāyā* и *šapyā*) способен созерцать Троицу. Обязательными условиями этого ви́дения Троицы являются «обнаженность» и «ясность», то есть свобода от всех земных понятий, подобно тому, как у Евагрия обязательным условием созерцания (θεωρία) Троицы было бесстрастное состояние ума (ἀπάθεια).

> [Душа] снова в высшей степени озаряется и проникает в святой и сияющий свет. Она поглощается великолепием ви́дения [этого света] и изумляется. [Затем] все устраняется из ее ви́дения как несуществующее, и [душа] забывает саму себя, соединяясь со светом славы Господства. Она захвачена ее красотой и видит сияющие Ипостаси [Троицы] посредством знания, то есть, посредством незнания, которое выше всех знаний и всех тех, кто знают (*rāmaṯ men kull yaḏʿān w-ḵull yāḏōʿē*)[22].

Следует заметить, что, за исключением упоминания Ипостасей Троицы, начало этого отрывка удивительно близко к тому, что мусульманские мистики — суфии — впоследствии, спустя всего одно столетие после Иоанна Дальятского, станут называть *fanā’*, буквально, «исчезновением». Согласно суфиям, *fanā’* имеет две стадии: одну, на которой из сознания мистика исчезают все внешние существа, и другую, когда исчезает само его сознание (это иногда называют *fanā’ al-fanā’*, «исчезновение исчезновения»). Эти две стадии находят параллели в отрывке из Иоанна Дальятского: Иоанн утверждает, что сначала «всё устраняется из ви́дения [души] как несуществующее», а затем душа «забывает саму себя, соединяясь со светом славы Господства» — это соответствует стадиям *fanā’* и *fanā’ al-fanā’*. Хотя это соответствие может быть и случайным, оно тем не менее позволяет поставить ин-

[22] John of Dalyatha, *Homily 8* (“On Contemplation”), §4, ed. and French tr. Nadira Khayyat, Antélias, 2007, pp. 202–203. Робер Бёле (*La lumière sans forme: Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, 1987, p. 169) говорит об этом отрывке следующее: *C’est là un texte typique de Jean de Dalyatha, dans lequel se combinent heureusement les influences d’Évagre, de Grégoire de Nysse et de Denys, dans un lyrisme dont l’enthousiasme évoque Macaire* («Это типичный текст Иоанна Дальятского, в котором влияния Евагрия, Григория Нисского и Дионисия прекрасно сочетаются в лиризме, который своим воодушевлением напоминает Макария»).

тересный вопрос о возможности существования контактов между сирийскими мистиками и ранними суфиями. Мы вернемся к этому вопросу впоследствии.

Тема «незнания, которое выше всех знаний и всех тех, кто знают», в заключительной части приведенного отрывка, заимствована из учений знаменитого грекоязычного богослова, писавшего под псевдонимом Дионисия Ареопагита. Сочинения Дионисия (ок. 500 г.) были переведены на сирийский язык дважды, в начале VI в. и в конце VII в.[23], и приобрели популярность в монашеских кругах Церкви Востока, где, как указывает Робер Бёле, ими, по-видимому, более других пользовался Иоанн Дальятский[24].

Самым знаменитым сочинением Дионисия, вероятно, следует считать короткий трактат под названием «О мистическом богословии». Этот трактат представляет собой сложное размышление над теми местами Книги Исхода, где описывается восхождение Моисея на гору Синай, в особенности над стихом: «Моисей подошел к тьме, где был Бог» (Исх 20, 18). Заметим, что со-

---

[23] Hornus, J.-M., *Le corpus dionysien en syriaque* // Parole de l'Orient 1 (1970), pp. 69–93 (включает, на стр. 85–93, сирийский текст гл. 1 «Мистического богословия», в двух сирийских переводах — Сергия Реш'айнского и Фоки); Strothmann, W., *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift "De ecclesiastica hierarchia" des Pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren*. 2 vols., Wiesbaden, 1977–1978 (включает сирийский текст 4-й главы «Церковной иерархии»); Sherwood, P., *Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis* // Sacris Erudiri 4 (1952), pp. 174–184; Wiessner, G., *Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1972, pp. 165–216; Quaschning-Kirsch, M., *Die Frage der Benennbarkeit Gottes in den syrischen Versionen des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Symposium Syriacum VII* / Ed. R. Lavenant. Orientalia Christiana Analecta 256, pp. 117–126; Quaschning-Kirsch, M., *Ein weiterer Textzeuge für die syrische Version des Corpus Dionysiacum Areopagiticum: Paris B.N. Syr. 378* // Le Muséon 113.1–2 (2000), pp. 115–124; Perczel, I., *Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus: Some Preliminary Remarks // La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo-antica e medieval: Filologia, storia, dottrina* / Ed. C. Baffioni. Alessandria, 2000, pp. 79–94.

[24] Beulay, R., *Quelques axes de l'enseignement de Denys l'Aréopagite chez les mystiques syro-orientaux et leur continuité possible en mystique musulmane // Les Syriaques transmetteurs de civilisations: L'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époche Omeyyade*. Antélias, 2005, pp. 97–106; Beulay, *Lumière sans forme*, pp. 158–183.

гласно тексту греческого перевода Ветхого Завета, так называемой Септуагинты, в отличие от еврейского масоретского текста и сирийской Пешитты, Моисей не только «подошел» к тьме, но и вошел в нее.

Следуя Дионисию, а также Григорию Нисскому, Иоанн Дальятский сравнивает восхождение ума с восхождением Моисея на гору Синай. Моисей служит моделью для человеческого ума, а восхождение Моисея на гору Синай представляет собой образец для восхождения ума к высотам созерцания. Характерной чертой достигаемого ви́дения Бога является то, что оно происходит в том, что Иоанн Дальятский называет «тьмой славы Божьей».

> Когда «Моисей», твой ум (*mōšē hawnāḵ*), будет скрыт тьмой славы Божьей (*ʻarpellā d-šuḇḥēh d-alāhā*) и когда лик его засветится чудесным сиянием (*ṣemḥē šḇīḥē*), льющимся на него изнутри [тьмы], он узнает новую книгу нового мира[25] и разъяснит ее тайны обновленным сынам Израиля[26].

Для обозначения этой тьмы Иоанн Дальятский чаще всего использует термин *ʻarpellā*. Это тот самый термин, что используется в сирийском переводе Книги Исхода, Пешитте (Исх 20, 18 [20, 21 LXX]) для описания густого облака на вершине горы Синай — *ʻărāfel* на еврейском, γνόφος на греческом, — куда входил Моисей, чтобы беседовать с Богом. Тьма (*ʻarpellā*) сочетается с выражением «слава Божья» (*šuḇḥēh d-alāhā*). Следовательно тьма — это тьмы *славы* Божьей, *kāḇōḏ* еврейской Библии и мистики, «физическое» присутствие Бога, проявляющееся как облако, заполнявшее Ковчег Завета, и как столп облачный и столп огненный, сопровождавшие израильтян в пустыне. «Чудесное сияние» (*ṣemḥē šḇīḥē*), упоминаемое в этом отрывке, также представляет собой отсылку к Книге Исхода. Вследствие продолжительного «воздействия» славы Божьей, лицо Моисея светилось, когда он спускался с горы Синай, и ему пришлось закрывать его покрывалом[27]. Образ Моисея снова используется в качестве модели для восхождения мистика к высотам мистического созерцания.

---

[25] Ср. Ис 65, 17 а также 2 Пет 3, 13, Откр 21, 1.

[26] Иоанн Дальятский, *Послание 15*, § 2 / Ed. Beulay, p. 346; Hansbury, p. 73.

[27] В сирийской версии соответствующего стиха в Книге Исхода (Исх 34, 35) для обозначения сияния используется тот же глагол — *ezdahhī* — что и

3. Осуждение Иоанна Дальятского

Такова, в общих чертах, доктрина ви́дения Бога у Иоанна Дальятского. Теперь мы должны обратиться к истории его осуждения собором Церкви Востока. К счастью, в нашем распоряжении несколько исторических источников, содержащих информацию на данную тему. Автор IX в. Ишо‘днах из Басры в своей «Книге целомудрия» (*Kṯāḇā d-Naḵpūṯā*), собрании биографий выдающихся монахов, объясняет причины осуждения следующим образом:

> Сочинения [Иоанна Дальятского] были отвергнуты (*lā eṯqabbal(w)*) Католикосом Тиматеосом. Он созвал собор и осудил его (*aḥrmēh*) за то, что [Иоанн] в своей книге (*ba-ḵṯāḇēh*) заявил, что человечество нашего Господа могло видеть Его божество (*ḥāzyā (')nāšūṯēh d-māran l-alāhūṯēh*)[28].

Как мы увидим ниже, это обвинение, согласно которому Иоанн Дальятский утверждал, что человеческая природа Христа могла видеть Его божественную природу, было главным основанием его осуждения. Однако в другом месте Ишо‘днах заявляет, что в осуждении, возможно, сыграли определенную роль и личные мотивы, такие как зависть. Об этом он говорит в своей записи, посвященной восточносирийскому мистику VII в. Исааку Сирину:

> [Исаак] писал книги о божественном образе жизни монашествующих (*dubbārē alāhāyē d-īḥīḏāyē*), но он сказал три вещи, которые были отвергнуты (*lā eṯqabbal(w)*) многими[29]. ... Семья [Исаака] была из Бет Катрайе, и я думаю, что люди внутри монастыря (*gawwāyē*)[30] разжигали зависть к нему, как было

в отрывке Иоанна Дальятского. Есть прекрасная гомилия, *мемра*, Иакова Саругского под названием «О покрывале Моисея», в которой предлагается символический комментарий на этот эпизод. Английский перевод этой гомилии дан в работе Brock, S., *Jacob of Serugh on the Veil of Moses* // Sobornost' 3.1 (1981), pp. 70–85.

[28] Īšō‘dnah of Basra, *Book of Chastity*, No. 126, ed. Chabot, p. 67:4–7 (где *ḥādyā* следует читать как *ḥāzyā*).

[29] Мэри Хансбери в своем введении к изданию труда прп. Исаака Ниневийского «Об аскетической жизни» (Crestwood, NY, 1989, pp. 11–12) связывает это с верой Исаака в «примат милосердия» и с его квази-оригенистской уверенностью в «окончательном спасении всего тварного бытия».

[30] Термин *gawwāyē* понимают по разному. Ж.-Б. Шабо переводит: les gens de la Mésopotamie (littéralement: les gens de l'intérieur), «люди Месопотамии

> в случаях Иосифа Хаззайи, Иоанна Апамейского и Иоанна Дальятского (букв. «Иоанна виноградных лоз», *d-ḏālyāṯēh*)[31].

Собор, созванный Тиматеосом, описан и в более позднем источнике, арабской «Книге собраний» (*Kitāb al-Majālis*) Илии бар Шинайа, митрополита Нисивинского XI в.(ум. 1046), который пишет следующее:

> Во времена [‘Аббасидского халифа] Харуна ар-Рашида (786–809 гг.) — да будет милостив к нему Бог! — было некоторое число христиан, которые верили, что человек, рожденный от Марии (*al-bašarī al-ma’ḫūḏ min Maryam*) [т.е. человеческая природа Христа] видел вечного Господа (*al-rabb*) [т.е. божественную природу]. Католикос того времени по имени Тиматеос собрал шестнадцать митрополитов, более тридцати епископов и огромное число монахов, ученых людей и христианских вельмож. Все они провозгласили отлучение от церкви и осуждение[32] всякому, кто верил, что Иисус, то есть человек, рожденный от Марии, видел Господа, Который есть Вечное Слово (*al-kalima al-azalīya*), в этом мире или будет видеть Его в мире грядущем, будь то материальным или умственным зрением. В этом они полагались на религиозную традицию (*al-šar‘*) и ру-

(буквально: люди внутреннего)»; однако С. Брок переводит его как «люди *внутри* монастыря» (S. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Baker Hill, Kottayam, 1997, p. 261). Я следую переводу Брока.

[31] Īšō‘dnaḥ of Baṣra, *Book of Chastity*, No. 124, ed. Chabot, p. 64:4–12. «Зависть» — это, возможно, эвфемизм для обвинений в мессалианстве, о чем подробнее ниже — см. также Beulay, *Lettre XV*, p. 269 and n. 16; Beulay, *Précisions*, p. 108; and Colless, *Biographies*, pp. 51 and 54 с несколькими ссылками.

[32] Ilīyā bar Šennāyā, *Kitāb al-Majālis*, *majlis* 1, ed. и французский перевод Samir, S.Kh., *Entretien d’Élie de Nisibe avec le vizir Ibn ‘Alī al-Ma ribī, sur l’unité et la trinité* // Islamochristiana 5 (1979), pp. 31–117, at pp. 114–115. Я весьма признателен Дэвиду Бертайне (*David Bertaina*) за то, что он отослал меня к изданию текста, принадлежащему С.Х. Самиру, а также Льву Вейтцу (*Lev Weitz*) и Джеку Таннусу (*Jack Tannous*) за предоставление мне копии текста *Kitāb al-Majālis* в более старом издании Л. Шейхо, в котором, однако, не оказалось этого отрывка. Этот отрывок есть также во французском переводе E.K. Delly, *La théologie d’Élie bar-Šĕnaya*, Rome, 1957, pp. 77–78, который цитируют Beulay, R., *Précisions*, p. 90, n. 17 и Putman, H., *L’église et l’islam sous Timothée I (780–823): Étude sur l’église nestorienne au temps des premiers Abbasides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi.* Beirut, 1975, p. 49.

> ководствовались стремлением очистить Создателя, да возвысится Он (*tanzīh al-bārī ta'ālā*), от возможности того, что тварь будет разделять некоторые из его сущностных атрибутов, один из которых — ви́дение Бога[33].

В послании Тиматеоса, адресованном собору 174 г. х./790–791 гг. н.э., и утвержденном также вторым собором в 189 г. х./805 г. н.э. (или, согласно другому прочтению, посланном этому собору)[34] делается краткое упоминание об указанном осуждении. В этом послании, сохранившемся в составе «Номоканона» (IX, 6) 'Авдишо' бар Брихи, Тиматеос пишет следующее:

> Есть древний обычай, принятый в Церкви Божией, что никакой учитель (*mallpānā*) не должен давать комментарий [к Писанию] или сочинять трактат (*syāmā*) по собственному усмотрению, без указания или согласия церковного руководства. Так поступали все, кто составляли комментарий или сочиняли трактаты. Перед тем, как сделать свои сочинения достоянием публики — даже если это были комментарии или переводы — они посылали их патриарху. Затем патриарх, если он был [на это] способен, производил проверку (*buḥrānā*) этих сочинений согласно собственному разумению. Затем, если [эти труды] заслуживали принятия и утверждения (*l-qubbālā ... wa-l-ḵullālā*), он их немедленно принимал и утверждал. Но если они не заслуживали принятия, он их отбрасывал — как выбрасывают [мешающее] бревно с территории Церкви — и осуждал их. Так Католикос Мар Савришо' (596–604)[35] поступил с сочинениями Хнаны Адиабенского[36], Ишо'йав (III, 647–

---

[33] Я не согласен с прочтением этого отрывка и его делением на абзацы, предложенными Самиром. По-моему, правильное прочтение — это *wa-ḥarama jamī'uhum wa-la'anū man kān ya'taqidu* (где *jamī'uhum* — это подлежащее, а *man kān ya'taqidu* — дополнение обоих глаголов).

[34] В зависимости от того, как читать: *eštaddraṯ* или *eštarreraṯ*.

[35] Tamcke, M., *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšō' I. (596–604) und das Mönchtum.* Frankfurt am Main and New York, 1988.

[36] О Хнане Адиабенском, вызвавшем споры главе Нисивинской школы, см. Tamcke, *Katholikos-Patriarch Sabrīšō'*, pp. 31–39; Blum, G.G., *Nestorianismus und Mystik: Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche* // Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982), pp. 273–294, особ. pp. 277–278.

> 658)[37] — с выдумками (*beḏyē*) Сахдоны[38] и болтовней (*bḡālē*) Исайи Тахальского[39], а мы — с богохульствами (*guddāpē*) того Апамейца (т.е. Иоанна Апамейского) и Иосифа [Хаззайи] и Иоанна Дальятского (*d-dālyātēh*)[40].

Этот текст проливает свет на то, что имел в виду Ишоʻднах из Басры, когда утверждал, что сочинения Иоанна Дальятского «были отвергнуты Католикосом Тиматеосом». По-видимому, это было связано с тем, что Иоанн не получил дозволения Тиматеоса на публикацию своей книги, т.е. с неуважением к прерогативе разрешения обнародовать написанные сочинения, на которую Тиматеос претендовал как глава Церкви Востока.

Текст самого осуждения, сохранившийся только в арабском переводе, содержит дополнительные подробности касательно «богохульств» Иоанна Дальятского:

> Католикос Тиматеос отлучил (*qaṯrasa* = сир. *qaṯrēs*)[41] Иоанна, известного по прозвищу Дальятский, Иоанна Апамейского и Иосифа [Хаззайю] на соборе отцов. Когда они собрались, он обсудил с ними тогдашние события и тьму, окутавшую то время, [сказав], что если бы не милость Божия, люди были бы наказаны так же, как они были наказаны в дни потопа. Он упомянул, что некоторые монахи одеваются в облачение ангелов, но пьют при этом из мирского [источника] и распространяют невиданные заблуждения. Один из них — Иоанн Дальятский, ибо он следовал Савеллию и верил, касательно Сына и Духа, что они суть силы (*quwā* = сир. *ḥaylē*), а не ипостаси (*aqānīm* = сир. *qnōmē*). [Он также верил], что Слово (*al-kalima* = Syr. *mellṯā*, = Λόγος) было названо Сыном не потому, что Оно [рож-

---

[37] Fiey, J.-M., *Īšōʻyaw le Grand: Vie du catholicos nestorien Īšōʻyaw III d'Adiabène (580–659)* // Orientalia Christiana Periodica 35 (1969), pp. 305–333; 36 (1970), pp. 5–46.

[38] de Halleux, A., *Martyrius-Sahdona: La vie mouvementée d'un 'hérétique' de l'Église nestorienne* // Orientalia Christiana Periodica 24 (1958), pp. 93–128.

[39] Исайя Тахальский был последователем Хнаны Адиабенского и обвинялся в симпатиях к Оригену и халкидонитам.

[40] Сирийский текст и латинский перевод этого послания см. в: Assemani, J.S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana.* Rome, 1719–1728, vol. III:1, pp. 81b-82b. Отрывок цитирует Colless, *Biographies*, p. 52.

[41] Глагол буквально означает снятие, смещение с должности (от греческого *kathairesis*), в особенности епископа.

> дено] от Отца, а потому, что посредством Его Отец создал все сущее. [Он верил также,] что тварное существо может видеть своего Творца[42].

В этом послании выдвигаются три обвинения:

(1) Первое, что Иоанн Дальятский полагал, в духе богослова III в. Савеллия, осужденного за его спорные воззрения на Троицу, что Сын и Святой Дух — это не ипостаси, а силы;

(2) Второе, что Слово (Логос) именуется Сыном не потому, что Оно рождено от Отца, но потому, что посредством Его Отец создал все сущее;

(3) И, наконец, третье, что тварное существо может видеть своего Творца.

Первые два пункта фактически обвиняют Иоанна Дальятского в отрицании Троицы. Если Сын и Дух — это лишь *силы* Отца, а не полноценные ипостаси, и если, более того, термин Сын не следует понимать буквально, то это означает, что Иоанн Дальятский, по существу, отрицал Троицу. Третье обвинение касается доктрины ви́дения Бога, обсуждавшейся выше.

Робер Бёле показал, что эти три обвинения основаны на одной из гомилий Иоанна Дальятского, до сих пор не опубликованной (№ 25) «О созерцании Святой Троицы» (*ʻal tēōriyā datlītāyūtā qaddīštā*). По видимому, это и есть та скандальная «книга» (*ktābā*), о которой упоминал Ишоʻднах.

Первые два обвинения находят свое точное соответствие в следующем отрывке из данной гомилии:

> Божественная природа именуется «Отцом, которому поклоняются все». «Сын» и «Дух» — это присущие Ей силы (*ḥaylē* = греч. δυνάμεις = ар. *quwā*)[43]. Смотри, как «Сын» именуется Словом, тогда как [в действительности] знание Отца именуется Словом. [Следовательно «Сын» — это знание Отца. Это очевидно из того факта, что][44] святой Павел называл [«Сыном»] мудрость Отца (ср. 1 Кор 1, 24), а также поскольку посред-

---

[42] Арабский текст и латинский перевод в Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, vol. III.1, pp. 100–101, из *Vat. Ar.* 36, vol. 2, p. 507; ср. французский перевод в Beulay, *Lumière sans forme*, p. 229.

[43] Я позволил себе поместить слова «Сын» и «Дух» в кавычки, поскольку это лучше передает смысл отрывка.

[44] Я привожу в квадратных скобках текст, который, на мой взгляд, под-

> ством [«Сына»] [Отец] создавал миры (ср. Ин 1, 3, Кол 1, 16 и Никейский Символ веры), то есть, посредством Своего знания. Оно именуется «Сыном» (*brā*), поскольку именно через его посредство создавалось (*eṯbrī*) и поддерживается все сущее[45].

Хотя Иоанн Дальятский и не говорит прямо, что Сын и Дух — это не ипостаси, он все же называет их силами (*ḥaylē*), и это могло навести Тиматеоса на мысль, что Иоанн не считает их полноценными ипостасями. Кроме того, Иоанн действительно утверждает, что «Сын» — это лишь название Божественного знания, посредством которого было создано всё сущее. По-видимому, эта его мысль основана на обыгрывании двойного смысла сирийского слова *brā*, которое может означать и «сын» и «сотворил»[46]. Далее в той же гомилии Иоанн утверждает, что «Дух» — это лишь название Божественной жизни[47]. Легко видеть, почему эти учения оказались скандальными в глазах церковных властей; ведь они неявным образом отрицали учение о Троице.

разумевается Иоанном Дальятским и необходим для понимания его аргументации.

[45] John of Dalyatha, *Homily 25* (“On Contemplation of the Holy Trinity”). *Vat. Syr*. 124, fol. 332v. Поскольку гомилия до сих пор не опубликована, я привожу ниже сирийский текст:

ܡܬܐܡܪ ܐܒܐ ܣܓܝܕ ܡܢ ܟܠ ܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ : ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܚܝܠܐ ܕܒܗ.
ܚܙܝ ܐܝܟܢܐ ܠܒܪܐ ܡܠܬܐ ܡܫܡܗܐ : ܟܕ ܠܝܕܥܬܗ ܕܐܒܐ ܡܫܡܗܐ ܡܠܬܐ.
ܘܐܠܗܝܐ ܦܘܠܘܣ ܚܟܡܬܗ ܕܐܒܐ ܐܡܪܗ : ܘܐܦ ܕܒܐܝܕܘܗܝ ܥܒܕ ܠܥܠܡܐ :
ܗܢܘ ܕܝܢ ܒܝܕܥܬܗ. ܡܬܟܢܝܐ ܕܝܢ ܒܪܐ ܡܛܠ ܕܒܗ ܐܬܒܪܝ ܟܠ ܘܒܗ
ܡܬܩܝܡ.

Как замечает Р. Бёле (*Précisions*, p. 100, n. 53), эта гомилия отсутствует в большинстве рукописей, поскольку переписчикам, скорее всего, было известно, что она являлась объектом церковного осуждения. Мой перевод отличается от перевода Р. Бёле (*L’enseignement spirituel*, p. 512): *Par le Père adoré de tout on désigne la Nature divine; et le Fils et l’Esprit sont les Puissances qui sont en elle* [у Beulay, ошибочно, “*en elles*”]. *Vois comment le Verbe est appelé le Fils, étant (aussi) appelé Connaissance du Père. Le divin Paul, en effet, L’a dit être la Sagesse du Père, ajoutant que c’est par Lui qu’Il a fait les mondes, c’est-à-dire par sa Connaissance. Il est donc nommé “Fils” parce que par Lui tout a été créé et que par Lui tout subsiste.*

[46] Beulay, *L’enseignement spirituel*, p. 416, n. 174.

[47] Перевод Р. Бёле (*L’enseignement spirituel*, p. 513): *Comme nous l’avons dit, on appelle “Esprit” la Vie de la Nature glorieuse, parce que tout vivant vit par son esprit*.

Еще один отрывок той же гомилии относится к третьему пункту осуждения:

> Следовательно, поскольку [Сын] есть ум (*hawnēh*) и знание (*īḏa‘ṯēh*) Отца, и именно через посредство Его знания Отец видим и познаваем* как Самим Собой, так и всеми нами[48], что же мы скажем тем, кто погружены в слепоту, кто бредят и говорят, что человеческая природа, воспринятая от нас [т.е. человеческая природа Христа] не видит природу Того, Кто воспринял ее и соединил ее с Собой [т.е. божественную природу]. Нет, давайте оставим этих заблудших и будем твердо держаться нашей темы, которая полна жизни. Теперь вы поняли, что знание Отца именуется Сыном[49].

Логика этого отрывка состоит в том, что, поскольку Сын тождественен знанию Бога, и Он пребывает в совершенном единстве с человеческой природой Христа, отсюда следует, что человеческая природа Христа имеет полный доступ к знанию Бога. Но поскольку именно посредством этого знания Отец видим и познаваем, человеческая природа Христа должна быть способна видеть Отца[50].

[48] Здесь я предлагаю небольшое исправление, читая причастия *ḥzē w-īḏī‘* в страдательном залоге («видим и познаваем») вместо *ḥāzē w-yāḏa‘* («видит и познает») в рукописи (см. сноску 50 ниже, где я привожу доводы в пользу этого исправления. Перевод этого отрывка у Бёле (*L’enseignement spirituel*, p. 512) следует рукописи: ... *c’est par sa Connaissance que le Père se voit et se connaît Lui-même, et (voit et connaît) toutes choses*.

[49] John of Dalyatha, *Homily 25* (“On Contemplation of the Holy Trinity”). *Vat. Syr*. 124, fol. 332v-333r. Предлагаемое исправление отмечено звездочкой.

> ܡܕܝܢ ܡܛܠ ܕܝܕܥܬܗ ܘܗܘܢܗ ܕܐܒܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܐܒܐ ܕܝܢ ܒܝܕܥܬܗ ܚܙܐ
> ܘܝܕܝܥ* ܗܘ ܠܗ ܘܠܟܠܢ: ܡܢܐ ܢܐܡܪ ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܛܒܝ̈ܥܝܢ ܒܣܡܝܘܬܐ ܕܗܕܝܢ
> ܘܐܡܪܝܢ ܕܟܝܢܐ ܕܒܪܢܫܐ ܕܡܢܢ ܐܬܢܣܒ ܠܐ ܚܙܐ ܠܟܝܢܐ ܕܗ̇ܘ ܕܢܣܒܗ
> ܘܚܝܕܗ ܠܗ. ܐܠܐ ܫܘܩ ܢܫܒܘܩ ܠܗܠܝܢ ܛܥܝ̈ܢ ܘܢܩܦ ܠܬܪܥܝܢ ܡܠܐ ܚܝ̈ܐ.
> ܐܬܝܕܥܬ ܗܟܝܠ ܕܝܕܥܬܗ ܕܐܒܐ ܡܬܩܪܝܐ ܒܪܐ.

[50] Именно поэтому я предложил в тексте читать причастия в страдательном залоге: *ḥzē w-īḏī‘*, а не *ḥāzē w-yāḏa‘*. Исправление абсолютно необходимо, поскольку только в этом случае из посылок последует желаемый вывод. Следующий отрывок (*Vat. Syr*. 124, fol. 333b) также подтверждает предлагаемое прочтение: «Никто не видит Отца, если в нем нет Сына, поскольку Отца невозможно видеть кроме как через посредство Его знания [т.е. через посредство Сына]» (*lā ḥāzē (’)nāš l-aḇā en brā layt lēh bēh meṭṭol d-lā meṯḥzē aḇā ellā en b-īḏa‘ṯēh*).

Важно, что этот отрывок, написанный прежде соборного осуждения его автора, указывает на *уже ведущуюся* полемику вокруг вопроса о ви́дении природы Бога. О своих оппонентах, которые отрицают возможность ви́дения Бога людьми, Иоанн Дальятский говорит, что они «погружены в слепоту» (*‘g̅īnay b-samyūṯā*). Смысл данного утверждения в том, что людей, отрицающих возможность ви́дения Бога, следует называть слепыми.

Кто же были эти «духовно слепые» оппоненты? Вероятно, это те самые силы в Церкви Востока, которые позднее осудили сочинения Иоанна Дальятского на соборе, созванном Католикосом Тиматеосом в 170 г. х./786–787 гг. н.э.; вполне возможно, что Иоанн имел в виду самого Католикоса Тиматеоса в связи с его христологическими воззрениями. Из этого допущения следует, что Иоанн Дальятский был еще жив, когда Тиматеос стал католикосом и начал продвигать свою христологическую позицию в среде священства, монахов и мирян (об этой идеологической кампании, направленной против т.н. мессалиан, см. ниже). Это означает, что *Гомилия 25* Иоанна Дальятского, критикующая взгляды Тиматеоса, была написана между 780 г., когда Тиматеос был хиротонисан в католикоса, и 786 г., когда эта гомилия уже использовалась собором, осудившим Иоанна Дальятского. На мой взгляд, и я попытаюсь показать это ниже, эту гомилию лучше всего понимать как реакцию Иоанна Дальятского на начало антимессалианской кампании Тиматеоса в первые годы его патриаршества.

Как бы то ни было, оппоненты Иоанна Дальятского считали, в соответствии с официальной христологией Церкви Востока, что две природы Христа — божественная и человеческая — четко различаются между собой и не разделяют свойств друг друга. Как известно, эта позиция является характерной для Церкви Востока и отличает ее от других христианских конфессий[51]. Это четкое разграничение между божественным и человеческим подразумевало, что человеческая природа Христа *не могла* иметь доступ к божественному знанию или божественному ви́дению; именно поэтому и отрицалась возможность ви́дения Бога даже человече-

[51] Селезнев, Н.Н., *Христология Ассирийской Церкви Востока*, Москва, 2002.

ской природой Христа, а тем более простыми смертными, независимо от того, как далеко они продвинулись на своем духовном пути. Это противоречило заявлениям мистиков–последователей Евагрия, к каковым принадлежал Иоанн Дальятский. Этот идеологический конфликт и лёг в основу осуждения Иоанна Дальятского собором Церкви Востока.

Чтобы доказать, что человеческая природа Христа могла созерцать Его божественную природу (и, следовательно, что мистик мог видеть Бога), Иоанн Дальятский прибегает к отождествлению Сына со знанием Отца (а Духа — с жизнью Отца). Несмотря на то, что и сам Тиматеос использует это весьма популярное отождествление в некоторых своих сочинениях[52], он, тем не менее, не колеблясь использовал этот предлог, чтобы обвинить Иоанна Дальятского в савеллианстве.

Стоит отметить, что это «савеллианское» направление мысли оказалось весьма продуктивным в более позднем арабском христианском богословии. Арабы-христиане часто представляли ипостаси Троицы как «атрибуты» единой божественной сущности (типичной триадой атрибутов, которую они использовали, были бытие, знание и жизнь). Этот подход был тем более полезен, что он был менее уязвим для мусульманской критики Тро-

---

[52] Например, в своем диалоге с халифом ал-Махди §§ 45 ff. (арабский текст: Putman, *L'Église et l'islam*, pp. 13–14; фр. пер.,. *ibid.*, pp. 223–224; Рус. пер.: ***Богословские собеседования между Католикосом Церкви Востока Мар Тиматеосом I (727–823) и халифом ал-Махди, повелителем правоверных*** / Пер. с араб. Н.Н. Селезнева под ред. Д.А. Морозова // Точки/Puncta, 3–4/4 (2004), с. 13 и слл.; ср.: Beulay, *L'enseignement spirituel*, p. 418.

Важную подоплеку этого отождествления Сына со знанием и Духа с жизнью показывает работа Wolfson, Harry A., *The Muslim Attributes and the Christian Trinity* // Harvard Theological Review 49 (1956), pp. 1–18, в которой указывается, что триада атрибутов бытие-знание-жизнь, берущая начало от Прокла, снова появляется в трактатах мусульманского богословия (*kalām*). В работе Rowson, Everett K., *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate*. New Haven, 1988, p. 227 утверждается, что на отождествление Троицы с триадой Прокла мог повлиять Дионисий Ареопагит. Вполне возможно, что такие авторы Церкви Востока, как Иоанн Дальятский и, особенно, Тиматеос, имевшие тесные контакты и даже дискуссии с мусульманами, составляют недостающее звено в цепи, связывающей Прокла и Дионисия, с одной стороны, и трактаты мусульманского богословия (*kalām*) — с другой. Эта тема заслуживает тщательного и подробного изучения.

ицы как троебожия, нежели традиционное тринитарное богословие: коль скоро ипостаси были переосмыслены как атрибуты, арабские христианские богословы всегда могли апеллировать к тому факту, что и сами мусульмане признавали атрибуты Бога, а значит, не имели логического основания отрицать Троицу, понимаемаю как троичность атрибутов[53].

4. Социальные и политические факторы осуждения Иоанна Дальятского

4.1. Антимессалианская кампания Тиматеоса

Помимо вероучительных соображений, на осуждении Иоанна Дальятского сказались также *социальные и политические* факторы. Его осуждение было неотъемлемой частью идеологической борьбы Тиматеоса против «мессалианства» в первые годы его патриаршества. Мессалианство (от сирийского слова *mṣallyānē,* «молящиеся») было, первоначально, аморфной харизматической тенденцией в сирийском аскетизме IV и V вв., которая делала упор на молитву и непосредственный доступ к божественному, и обвинялась в отрицании церковной иерархии и действенности таинств[54].

Для нас существенным является то, что мессалиане верили, что, будучи освобождены силой молитвы от страстей, они могут собственными глазами созерцать Святую Троицу. Об этом говорится в «Церковной истории» Феодорита, написан-

[53] Haddad, R., *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750–1050.* Paris, 1985; Swanson, M.N., *The Trinity in Christian-Muslim Conversation* // Dialog 44.3 (2005), p. 256–263.

[54] О мессалианстве см. Stewart, C., *“Working the Earth of the Heart”: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to A.D. 431.* Oxford: 1991; Fitschen, K., *Messalianismus und Antimessalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*. Göttingen, 1998; Caner, D., *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley, 2002; Plested, Marcus, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*. Oxford, 2004, pp. 16–27 (Плестед, с. 21, прим. 46 высказывается в пользу использования термина «тенденция», а не «движение» или «секта»). Самое раннее упоминание о мессалианах, по видимому, содержится в работе Ефрема Сирина (ум. 373) *Against the Heresies*, Hymn 22 (CSCO 169, p. 79): «И мессалиане, живущие в распутстве — блажен тот, кто введет их обратно в свой загон» (цитируется в: Plested, *The Macarian Legacy,* стр. 17).

ной в 440-х гг.[55], и в трактате Тимофея Константинопольского (VII в.) «О принятии еретиков [в лоно Церкви]». Тимофей Константинопольский также указывает, что мессалиане верили, что «три ипостаси Троицы сводятся и изменяются (ἀναλύονται καὶ μεταβάλλονται) в одну ипостась ... дабы смешиваться с душами, которые того заслуживают»[56]. Это напоминает обвинения, выдвигавшиеся против Иоанна Дальятского.

В то же время несомненно то, что Иоанн Дальятский не был связан с реальным историческим мессалианством — которое само по себе было аморфным явлением — так же, как не был связан и с реальным историческим савеллианством III в. н.э. «Мессалианство» подчастую было не более чем удобным ярлыком, использовавшимся церковными властями против своих идеологических противников, происходивших главным образом из монашеской среды. Поэтому нам необходимо выяснить, что конкретно понималось под «мессалианством» в Церкви Востока VIII в.

Обвинения в мессалианстве были частым явлением в Церкви Востока[57]. Апнимаран, основатель монастыря, который Ио-

---

[55] Plested, *Macarian Legacy*, pp. 20–21 цитирует следующий отрывок из Феодорита: «[Адельфий] говорил: «Поистине, святое крещение не приносит пользы тем, кому оно дается; только усердная молитва способна изгонять пребывающего в них демона. Ибо все рожденные вместе с природой своей наследуют от праотца рабскую зависимость от демонов. Когда этих демонов изгоняют усердной молитвой, тогда Всесвятой Дух приходит и являет свое присутствие как ощутимо, так и видимо, освобождая тело от движения страстей и полностью освобождая душу от склонностей к земным вещам; будучи таким образом полностью освобождено, тело больше не нуждается ни в принуждении постом, ни в узде учения... [Такой человек] ясно видит имеющие свершиться события и собственными глазами созерцает Божественную Троицу» (ЦИ IV.11).

[56] *PG*, vol. 86.1, col. 48C-49A, цитируется по Plested, *Macarian Legacy*, p. 24; Fitschen, *Messalianismus*, pp. 70–71.

[57] Vööbus, A., *Les messaliens et les réformes de Barçauma de Nisibe dans l'Église perse* // Contributions of the Baltic University 34 (1947), pp. 1–27; Tamcke, *Katholikos-Patriarch Sabrīšō‘ I*, pp. 23–24; Blum, *Nestorianismus und Mystik*, pp. 276–277; Martikainen, J., *Timotheos I. und der Messalianismus // Makarios-Symposium über das Gebet* /Ed. J. Martikainen and H.-O. Kvist. Åbo, 1989, pp. 47–60; Hagman, P. *Isaac of Niniveh and the Messalians // Mystik — Metapher — Bild: Beiträge des VII. Makarios-Symposiums, Göttingen 2007* / Ed. M. Tamcke. Göttingen, 2008, pp. 55–66 (я признателен Григорию Кесселю за эту ссылку); Beulay, *Lettre XV*, p. 268; Morony, *Iraq*, pp. 422–424. Проблему месса-

анн Дальятский неоднократно посещал в молодости, был «из зависти» обвинен в мессалианстве и изгнан из своего первоначального монастыря Бет ʻАве около 660 г[58]. Нечто подобное, вероятно, случилось и с учеником Апнимарана Иаковом Провидцем, который также был монахом в Бет ʻАве[59]. Интересно, что Иаков Провидец, вместе с самим Апнимараном был учителем Блаженного Стефана, который, в свою очередь, был наставником Иоанна Дальятского в монастыре Мар Йузадак. Это показывает, что Иоанн Дальятский был тесно связан с этими так называемыми «мессалианскими» кругами.

Вероятно, и монастырь Мар Йузадак был оплотом «мессалианства». Известно, что некий Несторий, священник и монах этого монастыря и — что существенно — биограф еще одного осужденного мистика Иосифа Хаззайи, должен был публично отречься от своих «мессалианских» взглядов, прежде чем был рукоположен Тиматеосом в епископа Бет Нухадры[60]. Его отречение, адресованное собору Церкви Востока 174 г. х./790–91 гг. н.э., спустя четыре года после осуждения Иоанна Дальятского, служит важным свидетельством того, что понималось под мессалианством в данный период[61]. Наиболее важная доктрина, осуждаемая в этом отречении как мессалианская — это «их нечестивое учение, что божество Единородного [Сына] может быть видимо Его человечеством» (*l-alāhūṯēh d-īḥīḏāyā d-meṯḥzē men (’)nāšūṯēh ... āmrīn wa-mḡaddpīn*), — то есть, именно то учение, которого придерживал-

лианства рассматривает Собор Мар Хезкиэля в 576 г.; см. *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens* / Ed. J.-B. Chabot. Paris, 1902, pp. 115–116.

[58] См. прим. 10 выше.

[59] Beulay, *Lettre XV*, p. 268.

[60] О Нестории Нухадрском см. Beulay, *Lumière sans forme*, pp. 217–223. Григорий Кессель любезно сообщил мне, что недавно было опубликовано важное послание Нестория Нухадрского: Berti, V., *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)* // Annali di scienze religiose 10 (2005), pp. 219–257 (я, к сожалению, пока не имел возможности ознакомиться с данной работой).

[61] Сирийский текст послания и немецкий перевод в Braun, O., *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I* // Oriens Christianus 2 (1902), pp. 283–311, особ. pp. 302–311; лат. пер. соответствующего раздела в Labourt, J., *De Timotheo I Nestorianorum Patriarcha*. Paris, 1904, pp. 22–23; фр. пер. в Beulay, R., *L’enseignement spirituel*, pp. 426–427.

ся и которое пропагандировал Иоанн Дальятский в своих сочинениях.

Несмотря на то, что существует немало исторических источников по антимессалианской кампании Тиматеоса, современным ученым до сих пор не удалось полностью восстановить последовательность событий и соотнести документы с конкретными этапами развития данного спора. По этому поводу можно сделать следующие предварительные замечания.

В своем *Послании 50*, адресованном Апрему, епископу Бет Лапата (Гундишапура) в епархии ʻЭлам (Хузистан) и написанном, вероятно, в 782 г., спустя два года после своего избрания католикосом, Тиматеос осуждает мессалианство в следующих выражениях:

> Всякий человек, будь то епископ, монах или мирянин, обвиняемый в ереси мессалианства (*mṣallyānūṯā*) или любой другой ереси, не может, по слову нашего Господа, служить [в Церкви соответственно] своему сану, участвовать в церковных [службах] или причащаться Таинств до тех пор, пока письменно не отвергнет это пагубное учение перед вселенской Церковью[62].

Это решение стало немедленно претворяться в жизнь, и, конечно, не только в Хузистане. Чтобы сплотить Церковь и искоренить ересь, Тиматеос должен был сделать предупреждение всем подозреваемым в мессалианстве, в том числе Иоанну Дальятскому, который, как было показано выше, был, вероятно, еще жив. Однако в ответ на предостережение католикоса, Иоанн Дальятский не только не подчинился и не отрекся от своих взглядов — как поступил Несторий Нухадрский всего несколькими годами позже, в 790 г. — а напротив написал уже упоминавшуюся 25-ю гомилию. Эту гомилию, я полагаю, следует рассматривать именно как Иоаннову апологию собственных взглядов и полемику со взглядами католикоса. Столь дерзкий ответ Иоанна не мог не вы-

---

[62] Timothy, *Letter 50*, Canon IV; сирийский текст и немецкий перевод у Braun, “Zwei Synoden,” pp. 294–295. Послание было также опубликовано Ж.-Б. Шабо в *Synodicon Orientale*, pp. 599–603 [сирийский текст], 603–608 [фр. перевод]; однако, он ошибочно считает его текстом деяний собора 790 г. В то же время Шабо справедливо замечает (*ibid.*, p. 599), что оно было взято переписчиком парижской рукописи *Synodicon Orientale* из собрания посланий Тиматеоса.

звать раздражения католикоса, и поэтому четыре года спустя, в 170 г. х./786–87 гг. н.э., Тиматеос созвал собор, который и осудил Иоанна Дальятского, Иосифа Хаззайю и Иоанна Апамейского и запретил их сочинения. В случае Иоанна Дальятского осуждение, как указывал Р. Бёле, основывалось именно на его 25-й гомилии.

4.2. Мусульманский контекст

VIII в. был поворотным периодом в истории ближневосточного христианства, временем его адаптации к новым политическим и общественным реалиям, сложившимся в результате мусульманских завоеваний[63]. Это время было решающим и для зарождавшегося мусульманского общества, все еще составлявшего меньшинство на Ближнем Востоке, но уже проходящего процесс самоопределения и вбиравшего в себя элементы местных культур и религий, включая христианство. В этот период оба общества — христианское (раздробленное на различные конфессии) и мусульманское — были вовлечены в сложное социальное и интеллектуальное противостояние и взаимодействие, в котором события внутри одного из них немедленно влияли на другое.

Тиматеос играл ключевую роль в этом процессе. Он был тем католикосом Церкви Востока, который принял решение о переносе патриаршего престола из Сасанидской столицы Селевкии-Ктесифона в новую столицу Багдад, поближе ко двору ʻАббасидов. В Багдаде Тиматеос прославился своими публичными прениями о христианской религии с халифом ал-Махди[64] и получил заказ того же халифа на перевод «Топики» Аристотеля с сирийского на арабский, что и осуществил при помощи перевод-

[63] Griffith, S., *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*. Aldershot, 2002; Griffith, S., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton, 2008.

[64] Оригинальный сирийский текст и англ. пер. диалога см. в: Mingana, A., *Woodbrooke Studies*. Cambridge, 1928, vol. 2, pp. 1–162; сирийский текст теперь доступен в критическом издании с параллельным немецким переводом: Heimgartner, M., *Die Disputation des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) mit dem Kalifen al-Mahdi: Einleitung, Textedition, Übersetzung und Anmerkungen*. Habilitationsschrift, Halle-Wittenberg, 2006; арабский текст и фр. пер.: Putman, *L'église et l'islam*; рус. пер.: *Богословские собеседования* (пер. Н.Н. Селезнева под ред. Д.А. Морозова).

чика Абу Нуха ал-Анбари, христианского секретаря при мусульманском правителе Мосула[65]. Всеми своими действиями Тиматеос стремился укрепить и сплотить Церковь Востока и заручиться поддержкой мусульманских властей, от которой, как он прекрасно понимал, зависело ее выживание[66].

Памятуя об этом, рассмотрим еще раз уже процитированную выше фразу из осуждения Иоанна Дальятского:

> Когда [отцы собора] собрались, [Тиматеос] обсудил с ними тогдашние события и тьму, окутавшую то время, [сказав], что если бы не милость Божия, люди были бы наказаны так же, как они были наказаны в дни потопа[67].

Указание на возможность второго потопа затрагивает характерный эсхатологический мотив. Известно, что ожидания скорого конца света были сильны в этот период как среди христиан, так и у других религиозных общин. К тому же, христиане рассматривали мусульманские завоевания как кару Божию за свои прегрешения[68]. Начало правления ‘Аббасидов — мусульманской династии, пришедшей к власти в 750 г., при жизни Иоанна Дальятского и Тиматеоса — было периодом, когда количество христиан-вероотступников, принимавших ислам, стремительно возрастало[69], да и западносирийские христиане, «яковиты», тес-

---

[65] Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*. London, 1998, pp. 61–69; Brock, S., *Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek // Arabic Sciences and Philosophy*, 9 (1999), pp. 233–246.

[66] Putman, *L'église et l'islam*, esp. pp. 127–147 for Timothy's interactions with the ‘Abbāsid caliphs; Suermann, H., *Der nestorianische Patriarch Timotheos I. und seine theologischen Briefe im Kontext des Islam // Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen* / Ed. M. Tamcke and A. Heinz. Hamburg, 2000, pp. 217–230.

[67] См. прим. 42 выше.

[68] Griffith, *Church*, pp. 23–35; Hoyland, R. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, 1997.

[69] Bulliet, R.W., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA, 1979; Bulliet, R.W., *Islam: The View from the Edge*. New York, 1994. Резкий рост числа обращений в ислам в ранний период правления ‘Аббасидов нашел свое отражение и в сирийских источниках. Западносирийская, так называемая Зукнинская, хроника, написанная ок. 775 г. в районе Тур ‘Абдин, к западу от той области, где подвизался Иоанн Дальят-

нили «несториан» и укрепляли свое влияние в Ираке, где они уже не подвергались дискриминации со стороны новых правителей, мусульман, как это обыкновенно бывало при Сасанидах[70].

Все это было несомненно хорошо известно Тиматеосу, и, вероятно, именно это он имел в виду, когда жаловался старейшинам собора на «тогдашние события и тьму, окутавшую то время». По всей видимости, в этой непростой ситуации он счел «мессалианство» крайне опасным явлением. Тому есть несколько причин.

Во-первых, мессалианское учение, согласно которому человечество Христа могло созерцать Его божественную природу, подразумевало «смешение» божественного и человеческого во Христе. Подобно «яковитской» и «мелькитской» христологиям, такая позиция была крайне уязвима для мусульманских обвинений христиан в обожествлении человека Иисуса и вытекающем из него идолопоклонстве (*širk*). «Официальная» же христология Церкви Востока, напротив, была удобна в данном контексте тем, что проводила четкое разграничение между божественным и человеческим во Христе и была менее уязвима для подобной критики. Она позволяла своим сторонникам утверждать, что человек Иисус, будучи *соединен* с Богом Словом, тем не менее оставался *нетождествен* Ему и, следовательно, не был обожествля-

ский, сообщает следующее: «Для них были открыты врата (для принятия) ислама... Без ударов и пыток они в великой поспешности скатывались к вероотступничеству, составляя группы по десять, двадцать, тридцать, сто, двести или триста человек без какого-либо принуждения.., спускаясь в Харран и становясь мусульманами в присутствии (правительственных) чиновников. Так делали великие толпы ... из округов Эдессы и Харрана, Теллы и Реш‘айны» (цит. по: Griffith, S., *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*. Baker Hill, Kottayam, 1995, p. 6, а также Griffith, *Church*, pp. 35–36).

[70] Авторы Церкви Востока выражали негодование по поводу того, что после падения Сасанидов мусульмане упразднили дискриминацию между разными христианскими конфессиями. Это позволяло процветать яковитам. См., напр., Morony, *Iraq*, p. 346: «одной из вещей, на которую громче всего жаловался Йоханнан бар Пенкайе [соратник католикоса Хнанишо‘ I (686–693)], было то, что новые правители одинаково дозволяли деятельность и верных Церкви Востока и “еретиков” (т.е. яковитов). Он особенно сетовал на деморализующие последствия неразборчивой терпимости в правление халифа Му‘авийи, “когда не проводилось различия между язычником и христианином, а правоверный не отличался от иудея”».

ем. Таким образом, мессалианское учение о ви́дении божественной природы ставило под удар апологетические попытки Тиматеоса продемонстрировать мусульманским властям, что именно его, «несторианская» версия христианства — в отличие от версий, предлагаемых представителями других конфессий — приемлема для мусульман[71], а потому только она одна заслуживает мусульманской поддержки.

Во-вторых, с точки зрения Тиматеоса, фактическое отрицание Иоанном Дальятским Троицы, его неприятие официальной христологии Церкви Востока и неуважительное отношение к церковной иерархии граничило с вероотступничеством. Как, вероятно, считал Тиматеос, учение Иоанна могло побудить его единомышленников отступить от веры и принять ислам в этот трудный период, когда подобное вероотступничество всячески провоцировалось и поощрялось мусульманскими властями. Этот социально опасный аспект учения Иоанна Дальятского в ситуации нарастающего общественного давления, вероятно, был одним из факторов, повлиявших на его осуждение.

В-третьих, поскольку в этих обстоятельствах важнейшей задачей Тиматеоса являлось укрепление и сплочение Церкви Востока в целях обеспечения ее выживания, он не мог не относиться с подозрением к любому виду духовности, который умалял бы значение Церкви. Это еще один фактор, повлиявший на его непрекращающиеся попытки подавления «мессалианства» и укрепления церковной дисциплины — процесса, неотъемлемой частью которого явилось осуждение Иоанна Дальятского и «евагрианствующего» мистицизма.

Если допустить, что некоторые из последователей «мессалианских» воззрений Иоанна Дальятского в то время или несколько позднее действительно перешли в ислам, как того опасался Тиматеос, или, по меньшей мере, имели контакты с ранними мусульманскими аскетами (*zuhhād*), это может объяснить некоторые общие черты сирийского христианского мистицизма и исламско-

---

[71] Именно в этих целях использует «несторианскую» христологию упоминавшийся выше богослов XI в. Илия бар Шинайа. См. его *Kitāb al-Majālis*, *majlis* 1, ed. and French tr. Samir, *Entretien d'Élie de Nisibe*, pp. 108–115. Важно, что именно в этом контексте Илия бар Шинайа упоминает об осуждении мессалиан Тиматеосом.

го мистицизма (суфизма), как, например, уже упоминавшееся сходство идей Иоанна Дальятского о ви́дении Бога с суфийским учением об «исчезновении» (*fanā’*). Элементы преемственности между восточносирийским «мессалианством», с одной стороны, и раннеисламским аскетизмом с другой, нуждаются в дальнейшем исследовании как в плане их возможного значения для общественной истории Ближнего Востока в этот период, так и в качестве недостаточно изученного аспекта влияния восточного христианства на ислам[72].

Приложение:

Издания и переводы трудов Иоанна Дальятского

До наших дней сохранились три работы Иоанна Дальятского: (1) собрание посланий; (2) собрание гомилий; и (3) «Главы о духовном знании».

Послания Иоанна Дальятского опубликованы покойным Робером Бёле (Fr. Robert Beulay) с подробным введением и параллельным французским переводом: *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha* (*Patrologia Orientalis*, vol. 39, fasc. 3), Turnhout, 1978. Имеется английский перевод, изданный с параллельным сирийским текстом, перепечатанным с издания Бёле: *The Letters of John of Dalyatha*, tr. Mary T. Hansbury, Piscataway, NJ, 2006. Итальянский перевод избранных разделов посланий см. в: Giovanni di Dalyatha*, Mostrami la tua bellezza: preghiere e lodi dalle Lettere*, tr. Sabino Chialà,

[72] О некоторых подходах к сложному вопросу связей между восточносирийским и мусульманским мистицизмом см. в: Seppälä, *In Speechless Ecstasy; Beulay, R., Quelques axes*; Beulay, R., *Formes de lumière et lumière sans forme: Le thème de la lumière dans la mystique de Jean de Dalyatha // Mélanges A. Guillaumont* = Cahiers d’Orientalisme 20 (1988), pp. 131–141, особ. p. 133 (здесь предполагается определенная связь между Иоанном Дальятским и исламским *ḏikr*); Beulay, R., *De l’émerveillement à l’extase: Jean de Dalyatha et Abou Sa‘id al-Kharraz // Youakim Moubarac: Dossier dirigé par Jean Stassinet*. Lausanne, 2005, pp. 333–343; Blum, G.G., *Christlich-orientalische Mystik und Sufismus: Zu Grundproblem ihres Kontaktes und ihrer gegenseitigen Beeinflussung* // III^0 Symposium Syriacum. Orientalia Christiana Analecta 221. Rome, 1983, pp. 261–270; Colless, B.E., *The Place of Syrian Christian Mysticism in Religious History* // Journal of Religious History 5.1 (1968), pp. 1–15, at pp. 9ff. (Section III: “The influence of Syrian Mysticism”).

(Magnano, 1996). Есть также современный арабский перевод посланий Иоанна: al-Šayẖ al-Rūḥānī Yūḥannā al-Dalyāṯī, *Majmū'at al-rasā'il al-rūḥīya*, tr. Salīm Dakkāš (Daccache), (Beirut, 1992).

Гомилии 1–15 Иоанна Дальятского изданы и переведены на французский: Jean de Dalyatha, *Les homélies I–XV*, ed. and tr. Nadira Khayyat, (Antélias, 2007) (я благодарен Мэри Хансбери (Mary Hansbury), указавшей мне на эту работу). Французский перевод 25-й гомилии содержится в работе R. Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle*, (Paris, 1990), pp. 511–514. Критическое издание и английский перевод гомилий содержатся в работе B. E. Colless, *The Mysticism of John Saba*, 2 vols., Ph.D. thesis, University of Melbourne, 1969 (с которой я, к сожалению, не имел возможности ознакомиться). Есть также полный современный арабский перевод гомилий: al-Šayẖ al-Rūḥānī Yūḥannā al-Dalyāṯī, *Majmū'at al-mayāmir al-rūḥīya*, tr. Salīm Dakkāš (Daccache), (Beirut, 2002).

«Главы о духовном знании» Иоанна Дальятского до сих пор не изданы и не переведены на западные языки (издание планирует Надира Хайят (Nadira Khayyat)). Информацию об этом сочинении можно найти в: R. Beulay, "Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées?," *Parole de l'Orient*, 3 (1972), pp. 5–44.

О средневековых арабских переводах сочинений Иоанна Дальятского, выполненных диаконом Йуханной и священником Ибрагимом[73] см. во введении Робера Бёле к: *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, pp. 275–277 [23–25], 286–287 [34–35]; а также Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols., Vatican, 1944–1953, vol. 1, pp. 434–436; Michel Nakad, *La version arabe des lettres de Jean de Dalyatha: introduction, traduction, notes, comparaison avec le texte syriaque*, Thèse pour le doctorat de 3e Cycle (Philosophie), Université de Paris IV -Sorbonne, 2 vols., 1980; Tādurus al-Suryānī and Maksīmūs al-Suryānī (eds.), *Kitāb Ta'ālīm al-Ab Yūḥannā al-Dalyāṯī al-ma'rūf b-ism al-Šayẖ al-Rūḥānī, 'an al-maḫṭūṭāt 163, 184 nuskīyāt bi-maktabat Dayr al-Qiddīsa al-'Aḏrā'*

---

[73] Это, предположительно, те же переводчики, которые перевели с сирийского на арабский *Kephalaia Gnostica* Евагрия — см. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols., Vatican, 1944–1953, vol. 1, p. 398.

Maryam (al-Suryān), Wādī al-Naṭrūn, Egypt: Dayr al-Suryān, 1998 [ISBN 977–19–6774–6][74].

Средневековый эфиопский перевод сочинений Иоанна Дальятского, известного в эфиопской традиции под именем *Arägawi mänfäsawi* («Духовный старец») был выполнен с арабского языка в XVI в. В создание этого перевода внесли свой вклад египетский митрополит Маркус I (ум. 1530) и эфиопский монах йеменского происхождения по имени ‘Энбаком (= Хаббаккук). Текст сохранился в большом числе рукописей и был издан в Аддис Абебе в 1982AM/1991–92 под названием *Mäsahəftä mänäkosat: Śostəñña mäshaf: Arägawi mänfäsawi* [Книги монахов: Книга Третья: Духовный Старец] (я не имел возможности ознакомиться с данным изданием)[75].

В дополнение к работам, упомянутым выше, полную библиографию исследований по Иоанну Дальятскому и сирийскому мистицизму можно найти в готовящейся к изданию книге G. Kessel and K. Pinggéra, *Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Peeters.



[74] Я не имел возможности ознакомиться с последними двумя работами. Последняя из них, насколько можно понять, представляет собой издание текста, основанного на двух рукописях, сохранившихся в Дейр ас-сурйан («Монастыре сирийцев») в Египте.

[75] Graf, *Geschichte*, vol. 1, p. 436; Ricci, L., *Ethiopian Christian Literature // Coptic Encyclopaedia*. New York, 1991, vol. 3, pp. 975–979, особ. p. 977; Lucchesi, E. *Arägawi mänfäsawi // Encyclopaedia Aethiopica*. Wiesbaden, 2003, vol. 1, pp. 309–310; van Donzel, E., ‘Ǝnbaqom // *Encyclopaedia Aethiopica*. Wiesbaden, 2005, vol. 2, pp. 280–282; Kamil, M., *Translations from Arabic in Ethiopic Literature* // Bulletin de la Société d’Archéologie Copte 8 (1942), pp. 61–71.

Иоанн Дальятский

Письмо 34*

О любви Божией желающий говорить лишь невежество свое обнаружит, ибо не понял он, [значит], что это совершенно невозможно. Дивлюсь я мудрости Создателя нашего, как связал Он душу с телом, чтобы во время таковых благодатей не возлетела она из него, когда поглощена она желанием Его, надолго забывая о теле и оставляя его живущим без движения и чувств, но снова возвращалась и участвовала во всем, что необходимо для поддержания жизни. И когда вижу я, низкий и немощный, что слова и образы столь же далеки от того, чтобы явить истину, сколь далёк стоящий на земле и взирающий на небо от соприкосновения с ним, то молю я, чтобы никто и не побуждал меня браться за такой труд!

И всё же, блаженным я почитаю того, кто сам испытал тайны Божии. Есть два [переживания], сладость каковых нестерпима: это любовь и радование. Любовь убивает и смертотворит оцепенением движения ума, радование же будит и оживляет его движения огненные. Величия же сладости [той] не могут возвестить даже духовные [существа], ведь о святом Дыхании, которое в них, и с ними соединилось и смешалось, как [возможно] говорить о нем? Приятность и покой, и наслаждение от нее неизреченны, даже и на языке ангелов. Тело и душа вместе услаждаются всем сим, хотя лишь ум — вместилище ее восприятия. *В теле или вне тела — не вем,* говорит знающий (2 Кор 12, 2–3).

Увы мне, все дни услаждающему душу свою вниманием всему сему из уст познавших, когда восприятий их лишен и пуст

---

* Перевод выполнен по изданию: La collection des lettres de Jean de Dalyatha / édition critique du texte syriaque inédit, traduction française, introduction et notes par Robert Beulay // Patrologia orientalis 39:3 (Turnhout: Brepols, 1978), pp. 396–398. Перевод с сирийского *Н.Н. Селезнева*.

есмь! Боже мой, дай мне, чтобы я от самого себя возглашал то, что о Тебе, а не лишь то, что услышал! Говорят, что в опьянении (упоении) от всего сего, если конечности тела не ослабнут от припадания к земле лицом, пребудет так, пока не изойдет душа из него от забвения того, что необходимо для поддержания жизни. Но отвлекает оно ее от того, что ее, к тому что его, из-за трудностей от усыхания конечностей.

Антон Притула

Восточносирийские песнопения (*‘ониты*) и гомилии Нарсая: шесть гимнов из сборника «Варда»

В богослужебной литературе Церкви Востока (так называемой несторианской), сборник гимнов «Варда» занимает особое место. Во-первых, даже судя по заголовкам песнопений, кроме Гиваргиса Варды, которому приписывается большинство гимнов, в его создании участвовали многие другие авторы, жившие с XII по XVI вв. Кроме того, сборник предназначен для литургического исполнения на ночных службах всех праздничных и воскресных дней всего литургического года. Эти две особенности делают его основным памятником восточносирийской литургической поэзии[1]. Известно множество его списков в различных собраниях мира. Строфические песнопения-‘ониты, содержащиеся в сборнике, обычно исполнялись попеременно (по две строфы) двумя хорами прихожан. Вступление и заключение декламировались священником или дьяконом.

Песнопения, приписываемые Гиваргису Варде, часто рассматриваются как самостоятельные теологические произведения, а их автор — как оригинальный богослов, подобный сироязычным поэтам более раннего периода, таким как Ефрем Сирин или Мар Нарсай. На основании содержания гимнов делается вывод о воззрениях автора[2]. При этом в стороне остаются два особо важных аспекта, которые нам представляются наиболее существенными, а именно: критический текстологический, позволяющий надежно атрибутировать гимны, и сравнительно-

[1] Наиболее представительное на данный момент издание, содержащее девять гимнов из ста двадцати: Hilgenfeld, H., *Ausgewählte Gesänge des Givargis Warda fon Arbel*. Leipzig, 1904.

[2] См., например: Bundy, D., Interpreter of the Acts of God and Humans: George Warda, historian and theologian of the thirteenth century // Harp 6 (1993), p. 7–20.

литературоведческий, позволяющий определить место автора в церковно-литературной традиции.

Именно второму аспекту посвящена эта статья, и гимны, помещаемые ниже, служат для иллюстрации литературных влияний. Выявление таких литературных связей нередко бывает очень важным для понимания задач, а также характера исследуемого жанра.

Из всей сирийской поэзии наиболее сильное влияние на песнопения-‘ониты, приписываемые Варде, оказали, пожалуй, гомилии (мемры) Мар Нарсая. Этот знаменитый богослов и поэт V в. был на протяжении веков едва ли не самым авторитетным теологом Церкви Востока. Традиция приписывала ему написание более трехсот гомилий и других произведений[3]. Ныне в многочисленных списках сохранилось около восьмидесяти мемр и одна согита[4]. Вопрос об атрибуции гомилий во многих случаях остается открытым. Однако для нас важен не столько точный факт авторства Нарсая, сколько то, что церковная книжность приписывала эти произведения ему, и что они имели широкое распространение.

Влияние Нарсая на рассматриваемые песнопения проявляется в теологической трактовке различных эпизодов Священного Писания, в композиции произведений, а также часто в почти дословных заимствованиях.

Некоторые из гимнов, публикуемых здесь, по содержанию особенно близки к гомилиям Нарсая. Два из них, посвященные пророку Ионе, предназначены для исполнения в дни Моления ниневитян (№ 1, 2)[5], так же, как и соответствующая мемра Нарсая, посвященная этому пророку[6]. Второй из гимнов о пророческой миссии Ионы, приписываемых Варде, представляет собой продолжение истории этого пророка, начатой в первом гим-

---

[3] Graffin, p. 8.

[4] *Ibid.*, p. 8; Более подробно о различных приписываемых Нарсаю сочинениях см: Gignoux, Pf., *Homélies de Narsai sur la Création*. Patrologia Orientalis 34, fasc. 3.4., S. 425. Brepolis, 1968.

[5] Номера в скобках соответствуют порядковым номерам гимнов, публикуемых здесь. См. Также: Deutsch, A., *Inaugural Dissertation* (translation of three poems by Givargis Warda). Berlin, 1895. S. 22–29.

[6] Mingana, A., *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*. Mosoul, 1905, vol. 1, p. 134.

не. Вероятнее всего, мы имеем дело с одним, гимном, разделенным на две части для удобства слушателей в церкви. В пользу такого предположения говорит отсутствие принятых для ‘ониты заключения в конце первого из гимнов (№ 1) и вступления в начале второго (№ 2). Однако, даже вместе взятые, они в несколько раз короче гомилии Нарсая. Существенно следующее различие: мемра представляет собой некий пространный комментарий на книгу Ионы, в гимнах же преобладает пересказ библейского сюжета, тогда как экзегетическая часть сильно сокращена.

Автор гимна в начале истории приводит два мотива отказа Ионы от пророчества среди ниневитян: 1) позор проповедовать среди язычников; 2) вера в то, что Бог по милосердию своему все равно не исполнит своих угроз (№ 1, строфы 4–6).

В библейской книге Ионы мотивация для такого Ионы не приводится. Эти мотивы заимствованы из гомилии, где подробно описывается причина такого отношения Ионы к язычникам — презрительное отношение к ним израильтян[7], проявлявшее себя даже у пророков.

> Благовестие показалось новым сыну еврейскому
> И представилось насмешкой известие об обращении
> язычников[8].

Вот как этот мотив выражен в гимне:

> А если и отправлюсь,
> То как стану я проповедовать слово Твое,
>
> Пророком язычников назовут меня
> Израильтяне и побьют меня камнями (№ 2, строфа 5).

Эпитеты Ионы «сын Маттая»[9] (№ 2, строфа 38) и «сын еврейский» (№ 2, строфа 41), которыми Бог обращается к Ионе, также следуют за гомилией[10].

---

[7] *Ibid.*, p. 135.

[8] *Ibid.*, p. 135, 137. В издании помещен оригинальный текст. Все переводы пассажей из произведений Нарсая, приводимые здесь, выполнены мной.

[9] В оригинале –*’mty*, что было в Пешитте «христианизованно» посредством редукции начального ’ (Ион 1, 1). Вследствие этого имя приобрело облик, сходный с именем евангелиста Матфея *mty*.

[10] Mingana, A., *Op. cit.*, vol. 1, p. 135, 136.

В отличие от библейской книги, в гомилии, а следом за ней и в гимне, подчеркивается, что буря поднялась только в том месте, где проплывал корабль Ионы.

> Спокойным было море пред всеми проплывавшими мореходами
> И бушевало свирепыми волнами в месте Ионы.
>
> Спокоен был воздух и тихи волны, и все проплывали,
> А кораблю Ионы угрожали волны[11].

В гимне это выражено следующим образом:

> И пока все [прочие] корабли в море
> Отправлялись и прибывали мирно,
>
> Ветры и волны пучины
> Собрались против Ионы в тот день (№ 1, строфа 16).

В гомилии при описании плавания Ионы море по Божьему повелению обличает Иону голосом ветра за молчание, т.е. отказ проповедовать:

> Дубинкой ветра дал Он знак морю:
> «Для чего спрятался ты, беглый раб, от Всеведущего?
>
> Ударил Он молчащих и превратил в говорящих,
> И научили они немых своему красноречию с Творцом»[12].

В гимне эта тема развивается до более пространного монолога, от лица разгневанного моря, укоряющего Иону. Этот монолог отличается сильной выразительностью:

> Куда, куда, беглец!
> От лица Господа Вездесущего!
>
> Ведь стану я твоим душителем!
> А кто станет твоим спасителем?
>
> Я море, которое богатырей
> Погребло без гроба.
>
> Зрячих сделало я слепцами,
> А резвых — будто хромыми.

---

[11] *Ibid.*, p. 138.

[12] *Ibid.*, p. 137.

Тот, с кем оказалось я по соседству, взят мной.
И от него не отступлюсь я.

И если бы не веление, которое я соблюдаю,
Всякую плоть я быстро уничтожило бы
(№ 1, строфы 10–12).

В гомилии развивается противопоставление: немые волны по велению Бога обличают наделенного даром речи, но самовольно молчащего Иону[13]. Заканчивается это так:

Попал беглец в ловушку воды, и связали его волны.
Осуждали немые молча его рассудочность[14].

В гимне тоже используется этот образ.

И стало немое обличать его,
Наделенного речью, молчащего
(№ 1, строфа 9).

В гимне содержится множество подробных и красочных описаний, которых нет в гомилии, например, перечисление всех слоев населения Ниневии от мала до велика и подробности их покаяния (№ 2, строфы 10–33). Напротив, в нем отсутствует множество экзегетических отступлений, характерных для жанра гомилии.

Тематика песнопений и их использование также следует традиции мемр. В частности, в период Моления ниневитян исполняются гимны о различных бедствиях, голоде, засухе, саранче[15]. В сборниках произведений, приписываемых Нарсаю, также есть одна мемра, посвященная тяжким временам[16]. В ней, также как и в гимнах, упомянуты голод, засуха, и саранча[17]. Однако композиционное построение совершенно иное.

В гимнах натуралистично описываются подробности бедствий, а также помещается моление об избавлении от них. Разные ‘ониты на эту тему, помещенные в сборнике Варда, представляют

---

[13] *Ibid.*, p. 137.

[14] *Ibid.*, p. 137.

[15] Hilgenfeld, 1904, S. 23–49.

[16] Mingana, *Op. cit.*, vol. 1, p. 100–117.

[17] *Ibid.*, p. 106.

собой несколько различных вариантов композиции. Первый по порядку в сборнике Варда гимн о бедствиях[18] представляет собой молитвенное обращение к Богу и Деве Марии об избавлении от засухи и других напастей, которые перечисляются в тексте. Следующий гимн (№ 3) представляет собой обращение к различным пророкам и святым с просьбой о заступничестве против засухи и голода. Описываются подробности бедствий и приводится обращение к тому или иному пророку или святому, по порядку хронологии Священного Писания. Например:

> Пробудись, Павел, блаженный,
> Радостью которого было утеснение![19]
>
> И смотри на народ христианский,
> Который преследуем без пощады!
>
> Ты наказывал, о вдовах,
> Чтоб кормились они церквами[20].
>
> Смотри, церкви опустошены,
> Вдовы побираются! (№ 3, строфы 49, 50).

Следующий в сборнике гимн про бедствия[21] представляет собой сплошное натуралистичное описание засухи, саранчи, голода, лихорадки, притеснений властей, происшедших за три года по месяцам:

> А как приблизилось лето и наступило,
> Явились два бедствия.
>
> Одно — холодная лихорадка.
> Другое — сестра ее жаркая.
>
> Канон дул в полдень
> И заставлял трястись богатырей.
>
> Таммуз палил ночью
> И сжигал сердце и печень.

---

[18] Hilgenfeld, 1904, S. 23–28.

[19] 2 Кор 12, 9–10.

[20] В 1 Послании к Тимофею ап. Павел делит вдов на неистинных и истинных, т.е. благочестивых; только истинных должна обеспечивать церковь (1 Тим 5, 3–16).

[21] Hilgenfeld, 1904, S. 36–44.

Как наступал озноб,
Не согревали циновки,

А как наступало пекло,
Не остужали реки.

Весь гимн содержит описание бедствий, и лишь в конце помещено молитвенное обращение к Богу об избавлении. Последний из четырех гимнов о бедствиях, помещенных в сборнике (№ 4), возможно, следуя традиции согит, сначала описывает во всех подробностях бедствия (№ 4, строфы 1–33), потом автор задается вопросом о смысле происходящего (№ 4, строфы 34–35), потом устами обличителя (Божьей Справедливости) приводится апология Божьего устроения с разъяснением смысла бедствий (№ 4, строфы 36–38). Таким образом, основная часть гимна состоит из трех частей, в которых участвуют два различных персонажа (Автор и Справедливость Божья). Заканчивается гимн молитвенным обращением к Богу с просьбой успокоить Справедливость и даровать нам милость (№ 4, строфы 39–42).

Некоторые уснули внутри домов,
А соседям невдомек.

И собаки их тела поедают,
И члены их гложут.

Некоторые повержены перед испражнениями,
И были съедены прежде, чем умерли[22].

А некоторые у двери преклонили колени,
И оттуда отправились в шеол (№ 4, строфы 13, 14).

В гомилии же сразу раскрываются причины бедствий — усиление грехов человеческих и отсутствие покаяния. Бедствия называются недостаточными по сравнению с человеческими беззакониями. Только после этого автор переходит к описанию бедствий, которое, однако, сопровождается упоминанием непрекращающихся человеческих грехов[23].

Вот повалились тела людей без савана
И шагают люди по людям без стыда.

---

[22] Вероятно, насекомыми.

[23] *Ibid.*, p. 102.

Голод затворил дверь милости пред милостью[24].
И попрал человек человека, как нечеловек[25].

Иными словами, основной задачей здесь является обличение грехов и разъяснение причин и необходимости наказания, описания же занимают второстепенное место.

Гимн на праздник святого Креста (№ 5) является просто конспективным изложением соответствующей гомилии[26]. Причем эта гомилия, по-видимому, написана Нарсаем в последние годы его жизни, как показал Ф. Граффин на основании содержащейся в ней фразы о том, что Христос жил около пятисот лет назад[27].

В начале гимна, как и в начале гомилии, приводятся примеры в устройстве мира, которые связаны с Крестом.

В обоих произведениях говорится об образе Креста в четырех сторонах света (№ 5, строфа 4)[28], в четырех стихиях[29] (№ 5, строфа 4). Однако же в гомилии все это излагается более пространно, а некоторые примеры, приводимые там, в гимне отсутствуют. Например, аналогия с движением светил, форма птицы, сходная с крестом[30], аналогия с лестницей, виденной Иаковом[31].

Затем, в обоих произведениях ковчег Ноя сравнивается с Крестом. Гимн:

Ковчег блаженного Ноя,
Спасший его от потопа[32],

Тайна его изображала Избавителя,
Своим Крестом спасшего всякого подобного!
(№ 5, строфа 8).

---

[24] Возможно, ошибочная огласовка; тогда переводить следует: «голод затворил дверь милосердия перед близкими людьми».

[25] Mingana, *Op. cit.*, vol 2, p. 108–109.

[26] *Ibid., p.* 114–129.

[27] Graffin, p. 19.

[28] *Ibid.*, p. 121.

[29] *Ibid.*, p. 121.

[30] *Ibid.*, p. 121–122.

[31] *Ibid.*, p. 123.

[32] Быт 6, 1–8, 19.

В гомилии это излагается более пространно, однако, смысл тот же:

> Словно ковчег был для естества нашего Крест его
> животворящий,
> Которым спасены мы от потопа приговора[33].

Далее, следуя ходу библейской истории, гомилия и гимн приводят прообразы креста из жизни Авраама: в видении его об обетовании земли, а также в жертвоприношении Исаака, который был спасен древом (№ 5, строфа 8)[34]. По сообщению Шлемона (Соломона), митрополита Басры, во многих источниках существует представление о том, что на месте жертвоприношения Исаака был затем распят Иисус Христос[35].

Далее оба произведения упоминают Иакова; приводится эпизод благословения Иаковом Иосифа, когда он крестообразно сложил руки (№ 5, строфа 8)[36].

Затем в обоих произведениях с крестом сравнивается посох Моисея (№ 5, строфа 12), которым тот совершил разные чудеса и разверз море, тем спасши народ израильский[37]. Затем и в гомилии, и в гимне с крестом сравнивается древо, которым он сделал горькую воду Мерры сладкой (№ 5, строфа 13)[38]. Причем в обоих текстах подчеркивается, что само это древо было горьким. Также упоминается и война с Амаликом, когда Моисей одержал победу силой высоко поднятого посоха (№ 5, строфа 14)[39]. Затем и там и там приводится эпизод в пустыне, когда змей был повешен на посох Моисея (№ 5, строфа 15)[40]. Также упоминается победа Иисуса Навина, когда он поднял копье, сравнивается с победой Иисуса Христа, одержанной силой поднятого им креста (№ 5, стро-

---

[33] *Ibid.*, p. 117.

[34] *Ibid.*, p. 122.

[35] Budge, E.A., *The Book of the Bee. The Syriac Text*. Giorgias Press, 2006, p. 43.

[36] *Ibid.*, p. 123.

[37] *Ibid.*, p. 123, 124.

[38] *Ibid.*, p. 124.

[39] *Ibid.*, p. 124.

[40] *Ibid.*, p. 124.

фа 17)[41]. Также топор Елисея, который был брошен и не утонул, сравнивается с крестом (№ 5, строфа 18)[42].

В гимне отсутствует упоминание эпизода с воскресением сына вдовы, которое есть в гомилии[43]. С другой стороны, в гимне есть несколько примеров прообраза Креста, отсутствующих в гомилии. Например, эпизод с прутиками, разложенными Иаковом в водных каналах (№ 5, строфа 10). Вероятно, автор этого гимна, как и других, пользовался еще другими источниками, в том числе не дошедшими до нас гомилиями и богословскими сочинениями. Однако основным моментом здесь, кажется, является то, что эти гимны-‘ониты следует рассматривать как переложение существующей традиции, а не как претензию на новые, оригинальные идеи.

Одна гомилия, о Ное, не известная по публикациям, встретилась нам в списке гомилий Нарсая СИР 30, XIX в. в собрании Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН; она вполне может быть позднейшим добавлением[44]. Гомилия написана семисложным размером и не имеет рифмы, что характерно для гомилий классического периода сирийской литературы. Во всяком случае, она как по содержанию, так и зачастую по языку близка гимну о потопе из сборника Варды (№ 6).

Любопытный пример фразеологизма, клише, обозначающего крайнюю степень развращенности. Оно встречается в этой гомилии, а также отмечено как минимум в двух разных ‘онитах.

В гомилии, при описании разврата современников Ноя встречается:

> Словно кони похотливые
> Ржали они на жен друга друга[45].

Гимн про потоп во времена Ноя:

> На подобие коней ржали
> Друг на друга и не стыдились.

---

[41] *Ibid*., p. 124.

[42] *Ibid*., p. 125, 126.

[43] *Ibid*., p. 125.

[44] СИР 30, л. 5 б–10 б.

[45] СИР 30, л. 5 б.

> И «нет Бога!» — говорили они.
> И не помышляли, что они умрут (№ 6, строфа 6).

Гимн про Лота:

> Словно кони-самцы, похотливые[46],
> Ржут и бросаются на мужчин[47]!

И гомилия, и гимн о потопе пересказывают подробно соответствующее место в книге Бытия, поэтому их близость отчасти объясняется и этим[48]. Однако, оба произведения построены на сходном приеме: противопоставление Божьей Справедливости и Божьей Благости. Сначала Справедливость обнажает меч и разверзает пучину (№ 6, строфы 22–38)[49], а потом Благость все воскрешает и показывает семейству Ноя путь на сушу (№ 6, строфа 45)[50]. Описания ужасов потопа во многом сходны, однако, как обычно, в гимне они более развернуты и натуралистичны. В гомилии:

> Сметены были младенцы,
> Заканчивая жизни свои.
>
> И умоляли они родителей,
> Но не помогали те несчастным[51].

В гимне описания, сходные с этими, занимают гораздо больше места (№ 6, строфы 27–35).

Жанр ‘ониты являлся, по-видимому, неким синтезом двух основных поэтических жанров сирийской поэзии: строфических мадрашей (разновидностью которых являлась *согита*) и нестрофических гомилий мемр. Как известно, мемры использовались обычно для передачи различных повествований и их интерпретации, в отличие от мадрашей, обычно имевших чисто теологическое либо патетическое содержание. Мадраши большей частью

---

[46] *ūšnā* — конь, предназначенный для выведения потомства, отличающийся соответствующими качествами.

[47] *Vat. Syr.* 567, л. 37 б.

[48] Быт 6–9.

[49] СИР 30, л. 7 б.

[50] СИР 30, л. 10.

[51] СИР 30, л. 8.

имели алфавитный акростих, хотя есть и много исключений[52]. В целом же функция акростиха состояла, по-видимому, в структурировании строф, т.е. каждая строфа начиналась с новой буквы акростиха либо, чаще, на каждую букву повторялось по две строфы.

‘Ониты, приписываемые Варде, аналогичные по содержанию традиционным сирийским мемрам (№ 1–6, а также многие другие), как и мемры, никогда не имеют алфавитного акростиха, что можно считать влиянием последних. Применение нового для сирийской поэзии средства — рифмы — делает возможным формальное структурирование строф без акростиха. Для ‘онит, приписываемых Варде, характерна своя сквозная рифма в каждой новой строфе. А самое главное, — то, что такие произведения исполняются, как и мадраши (согиты), т.е. поются хорами, в частности, двумя попеременно, в отличие от декламируемых мемр. При этом, однако, их связь с мемрами подчеркивается отсутствием акростиха.

В целом сирийскую поэзию отличает, скажем, от персидской или арабской то, что жанры находились в постоянном движении, сообщались друг с другом, и их границы были зачастую довольно размыты. В своей основополагающей статье по согитам Себастьян Брок отметил для более раннего периода, например, проникновение схемы диспута из согиты в жанр мемры (есть несколько примеров)[53]. Но важнее то, что автор этой статьи отмечает противоположную тенденцию, более общую — привнесение повествовательных элементов мемры в диспуты согит. Это приводит к введению дополнительных персонажей, обеспечивающих сюжетное движение[54]. Т.е. из диалога согита превращается в некое подобие пьесы.

В публикации двух согит о грешнице, обратившейся ко Христу[55], Брок однозначно определяет, что сам сюжет покупки ею

---

[52] Brock, S.P., *Syriac Dispute poems, the various types* // Dispute poems and dialogues. Orientalia Lovaniensia Analecta 42, 1991, p. 112.

[53] *Ibid., p.* 111.

[54] *Ibid.*, p. 113–115.

[55] Brock, S.P., *The Sinful Woman and Satan: two Syriac dialogue poems.* OC 72 (1988), p. 21–62.

благовоний на рынке в Евангелии отсутствует. Он встречается только в соответствующей мемре Ефрема Сирина[56]. Таким образом, согиты представляют собой переложение и развитие этого сюжета. Можно считать, таким образом, что появление повествовательных ʻонит, приведшее фактически к слиянию двух жанров, — дальнейшее развитие этой тенденции.

При этом ʻониты в целом гораздо короче мемр того же Нарсая. Этому могут быть два объяснения: 1) общая тенденция к сокращению более ранних богослужебных текстов[57]; 2) учет специфики исполнения их церковным хором.

В первую очередь сокращены в гимнах длинные экзегетические пассажи гомилий.

И напротив, для гимнов характерно использование детальных описаний, натуралистичных подробностей, не характерных для гомилий.

Еще одно отличие — языковые и стилистические отличия. Гомилии Нарсая написаны более сложным и витиеватым языком. Отчасти это связано с особенностью жанра — поэзия теологического характера. С другой стороны, длинный 12-сложный метр, характерный для мемр, способствует написанию текста сложными и пространными предложениями. Резко контрастируют с ними короткие ритмичные предложения ʻонит, написанных семисложным размером, а также их незамысловатый язык, приближающийся иногда, вероятно, к простонародному.

Резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что ʻониты — это попытка передачи существующей церковной традиции новыми, простыми, выразительными и понятными современникам средствами. Таким образом, можно предположить, что одной из целей создания ʻонит на различные праздники было включение в состав церковного пения всей церковной поэтической традиции.

---

[56] *Ibid.*, p. 22.

[57] Brock, S., *Syriac Liturgical Poetry — A Resourse for Today*. The Harp 8, 1995, p. 62–67. Себастьян Брок показывает, как сначала в богослужебных рукописях, а потом в печатных изданиях сокращали текст песнопений. Но еще любопытней ситуация, описанная им, когда за основу издания бралась рукопись, предназначенная для одного из двух хоров, исполняющих диалоговую согиту. Такая рукопись содержит реплики одного из персонажей, таким образом, в печатном варианте пропадают реплики второго участника.

Несколько слов об издаваемых здесь гимнах. Два из них (№ 5, 6) издаются впервые, два (№ 1, 2) издавались в диссертации Аладара Дойча[58], являющейся библиографической редкостью, и еще два (№ 3, 4) — в издании Хильгенфельда[59]. При этом ни в одном из изданий они специально не исследовались. Для этой публикации мы пользовались ватиканским списком *Vat. Syr*. 567 (1568 г.) и кембриджским *Add*. 1982 (1697 г.), представляющих собой одну редакцию полной версии сборника Варда. Дальнейшее изучение истории текста этого памятника еще впереди.

Поскольку в нескольких из помещаемых здесь гимнах часто упоминаются месяцы сирийского (разновидность семитского лунного) календаря, мы помещаем их здесь для удобства читателей.

Месяцы

Первый тешрин — октябрь
Последний тешрин — ноябрь
Первый канун — декабрь
Последний канун — январь
Шват — февраль
Адар — март
Нисан — апрель
Ияр — май
Хзиран — июнь
Тамуз — июль
Ав — август
Элул — сентябрь



[58] Deutsch, A., *Inaugural Dissertation* (translation of three poems by Givargis Warda). Berlin, 1895, S. 22–29.

[59] Hilgenfeld, 1904, S. 29–35, 44–49.

[1]

[л. 39] ܐܚܪܬܐ ܕܝܠܗ ܕܦܘܪܕܐ ❖ ܥܠ ܢܝܚܘܬܗ ܕܐܒܘܢ ❖

ܘܪܐܡܝܟܐ ܚܪܡ ܡܢ ܡܪܡ ܐܠܗܐ ❖ ܘܐܝܬܘܬܗ ܕܟܘܬܬܐ ❖

[1] ܒܪ ܒܥܘܪܟܐ ܕܦܪܕܝܣܐ ܡܪܝܬ

ܘܬܫܥܬܬܐ ܪܒܝܥܐ ܒܡܝܬ

ܚܝܪܐ ܢܝܚܘܬܐ ܬܗܪܬ

ܦܘܪܥܢܐ ܕܒܗ ܟܠ ܐܬܦܪܥܬ

[л. 39 б] ܘܟܕ ܫܪܝܬ // ܒܥܒܕܗ ܘܐܬܥܪܝܬ.

ܒܕܘܒܪܐ ܪܒܐ ܩܫܝܬ[1]

ܘܠܒܫܬ ܐܪܟܐ ܠܝܡܝܢܗ ܡܪܝܬ ❖

[2] ܗܐ ܥܘܒܪܐ ܠܫܪܬܐ

ܘܗܐ ܚܒܝܒܐ ܠܡܥܡܪܬܐ

ܘܡܠܟܐ ܟܠܗ ܬܕܡܘܪܬܐ

ܢܝܚܘܬܗ ܕܒܪ ܐܘܪܫܠܡܐ ❖

[3] ܒܝܘܡܐ ܝܡܪ ܠܗ ܡܪܢܐ

ܠܗܘܐ ܢܒܝܐ ܝܒܪܐ

ܕܝܠ ܠܗܘܬ ܚܙܝܐ ܢܒܘܐ

ܘܐܒܪܝܢ ܗܘܬܐ ܕܡܢ ܝܠܕܐ ❖

[4] ܒܒܝܐ ܘܝܡܪ ܕܠܐ ܝܪܠ ܐܒܪܐ

[1] Add. 1982: ܒܕܘܒܪܐ ܒܪ ܪܒܐ ܩܫܝܬ

ܡܛܠ ܕܐܝܬܝܐ ܒܪܐ ܐܠܗܐ

ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܢܬ ܡܪܚܡܢܐ

ܘܢܒܝܐ ܦܪܘܩܢܐ ❖

[5] ܘܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܕܐܙܠܬܐ[2] ܠܟ

ܘܐܢܬ ܡܠܒܫܬ ܦܓܪܐ ܐܠܗܐ ܠܟ

ܢܟܦܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܩܢܝ ܠܟ

ܒܦܓܪܐ ܘܪܚܡ ܠܟ ❖

[6] ܒܪܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܚܡܢ ܐܢܬ

ܘܡܫܬܘܕܥ ܐܠܗܐ ܕܢܒܝܐ ܐܢܬ

ܘܐܢܬ ܡܠܒܫܬ ܠܐ ܟܒܝܪ ܐܢܬ

ܟܠ ܕܐܢܬ ܦܓܪܐ ܡܠܒܫܐ ܐܢܬ ❖

[7] ܩܡ ܗܘܐ ܒܗܝ ܒܗ ܒܫܡܝܐ

ܦܪܝܩ ܗܘܐ ܠܗܘܦܟܐ ܡܕܝܢܬܐ

ܣܒܐ ܛܘܒ ܐܝܠܦܢܐ ܪܚܛܐ

ܕܐܪܠܐ ܠܡܪܥܝܬ ܟܪܘܙܬܐ ❖

[8] ܢܗܘܐ ܐܒܪܐ ܘܐܝܠܦܢܐ ܗܝܟ ܗܘܐ

ܘܡܢ ܫܡܝܐ ܕܐܝܠܦܢܐ ܟܠ ܗܘܐ

ܢܒܝܐ ܡܢܗ ܐܪܝܡ ܗܘܐ

ܘܢܟܦܐ ܟܠܗܘܢ ܐܬܦܪܢܣ ܗܘܐ ❖

[9] ܘܫܪܝ ܢܒܝܐ ܦܘܩܗ ܠܗ

ܠܡܠܟܐ ܕܝܘܣ ܗܘܐ ܠܗ

---

[2] Add. 1982: ܐܝܠ ܐܢܐ

ܘܐܝܟ ܕܚܒܘܒܬܐ ܐܡܪ ܠܗ
ܢܥܡܐ ܒܩܠܐ ܕ ܡܚܘܠܗ ❖
[10] ܠܐܡܪܐ ܠܐܡܪܐ ܚܪܘܦܐ
ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܫܘܦܐ
ܕܗܘܐ ܐܡܪܐ ܠܟ ܫܘܦܐ
ܘܡܢ ܝܗܘܐ ܠܟ ܦܘܪܩܐ ❖
[11] ܢܥܡܐ ܐܡܪܐ ܕܠܒܒܬܐ
ܡܒܪܟ ܐܝܟܢ ܕܠܐ ܡܒܪܬܐ
[л. 40] ܠܒܢܝܬܐ ܡܒܪܟܬ // ܒܥܕܬܐ
ܘܠܡܠܟܬܐ ܐܝܟ ܫܒܝܬܐ ❖
[12] ܡܢ ܕܗܘܝܬ ܐܣܝܘܬܐ ܗܒܠ ܠܟ
ܘܡܝܬ ܠܐ ܚܒܪ ܐܡܪܐ ܠܟ
ܘܐܝܟ ܠܐ ܪܚܡ ܬܠܬ ܠܟ
ܠܟܠܗܘܢ ܟܢܫܐ ܡܫܒܚ ܡܘܠܕܟ ܠܟ ❖
[13] ܐܬܬܥܝܪ ܢܥܡܐ ܡܢ ܫܠܝܐ
ܘܟܠ ܢܘܢ ܢܦܫ ܐܝܟ ܐܪܙܐ
ܘܐܬܬܥܝܪܘ ܡܢܗ ܟܠܝܠܐ ܩܢܘܢܐ
ܘܒܟܠܗ ܒܪܝܬܐ ܠܫܒܚܐ ❖
[14] ܢܥܡܘܗ ܩܠܐ ܟܠܠ ܢܥܡܐ
ܬܠܬ ܡܢ ܕܒܝܐ ܕܫܒܚܬܐ
ܘܐܬܬܥܝܪܘ ܒܪܝܬܐ ܠܡܪܘܡܐ
ܘܐܝܟ ܝܠܕܐ ܗܘܐ ܐܒܗܬܐ ❖
[15] ܟܕ ܢܥܡܐ ܡܒܟܠ ܗܘܐ

ܒܬܗܘܡܐ ܡܬܚܒܠ ܗܘܐ
ܘܡܡܘܠܐ ܡܬܬܒܪ ܗܘܐ
ܘܐܪܒܢܐ ܕܐܠܦܐ ܡܪܒ ܗܘܐ ❖
[16] ܘܟܕ ܟܠ ܐܠܦܐ ܪܒܢܘܬܐ
ܐܪ̈ܟܢ ܘܐܬܬܢ ܒܥܠܬܐ
ܙܝܩܐ ܘܓܠܠܐ ܕܬܗܘܡܐ
ܟܠ ܬܘܢ ܚܒܫܘ ܒܗܘ ܬܘܢܐ ❖
[17] ܘܗܕܝܢ ܚܕ ܗܘܘ ܡܫܓܫܬܐ
ܡܠܚ̈ܐ ܘܩܡܘ ܠܒܝܠܘܬܐ
ܘܦܪܣܘ ܓܦܝ ܟܢܘܬܐ
ܠܐܠܗܘܬܗ ܒܪܝܫܝܬܐ ❖
[18] ܟܕ ܚܠܫܐ ܩܡ ܠܒܝܠܘܬܐ
ܬܘܢ ܠܐ ܚܕ ܟܢܘܬܐ
ܐܝܠܐ ܫܘܝ ܦܫܝܛܘܬܐ
ܦܪܝܫܝܢ ܘܠܝܟܘܢ ܡܠܬܐ ܫܡܝܬܐ ❖[3]
[19] ܩܡܘ ܡܠܚ̈ܐ ܟܠ ܒܫܡܝܬܐ
ܘܐܬܟܠܘ ܒܚܒܫܘܬܐ
ܕܗܘ ܝܣܪܐ ܕܡܠܚܐ ܗܘ ܝܠܬܐ
ܕܗܕܪܐ ܫܒܫܘܬܐ ܐܪܥܬܐ ❖
[20] ܐܪܡܒܘ ܩܝܢ ܐ ܚܒܫܐܝܬ

[3] Ms. orient. fol. 619:
ܒܬܪ ܐܠܦܐ ܡܪܒ ܒܗ ܫܒܬܐ . ܘܐܚܒܪܘܗܝ ܒܪܗܒܘܬܐ
ܕܡܘܡ ܓܒܪܐ ܦܝܕ ܠܒܝܬܐ . ܕܗܐ ܡܟܬܒ ܟܠܡ ܒܫܘܬܐ ܐܪܥܬܐ

ܟܠ ܒܢ̈ܝ ܐܠܗܐ ܫܘܒܚܬܐ

ܘܒܢ̈ܝ ܟܠ ܫܪ̈ܒܬܐ

ܢܩܫܘ ܠܗܘܢ ܒܠܥܐܕܬܐ ❖

[21] ܘܟܕ ܢܦܩܘ ܠܗܘܢ ܦܝܣܬܐ

ܕܕܝܠܗ ܐܒܝܕܗ ܫܟܠܘܬܐ

ܡܢܟܘ ܒܐܝܕܘܗܝ ܒܪܘܚܢܘܬܐ

[л. 40 б] ܘܡܫܐܠܝܢ ܠܗ ܒܕܚܝܠܬܐ ❖

[22] ܗܫܐ ܡܢ ܚܟܡܬܐ ܬܘܐ ܠܝ

ܘܐܪܐ ܗܘ ܣܟܠܘܬܢ ܐܡܪ ܠܝ

ܘܐܬܪ̈ܢ ܘܡܕܝܢܬܢ ܟܠܗ ܠܝ

ܘܥܡ ܐܠܗܢ ܦܥܡ ܠܝ ❖

[23] ܟܢܐ ܘܐܡܪ ܕܡܒܪ̈ܬܐ ܐܢܐ

ܘܠܟܘܠ ܥܒܕ ܐܢܐ

ܘܟܠ ܕܡܢ ܡܫܘܚܘܗܝ ܒܪܡ ܐܢܐ

ܝܩܢܐ ܕܝܫܘܥ ܠܗ ܡܫܒܚܢܐ ❖

[24] ܡܢ ܝܗܒ ܕܝܩܠܐ ܢܗܪܐ

ܐܘ ܟܒܪܐ ܕܗܪܘܗ ܕܟܠܗܐ

ܒܢܐ ܕܡܫܠܡܢ ܥܕܐܘܢ ܒܢܗܪܐ

ܘܡܬܚܙܝܢ ܒܠܠܘܗܝ ܕܢܗܪܐ ❖

[25] ܡܢ ܝܗܠ ܩܠܐ ܒܪܘܚܢܘܬܐ

ܘܡܢܟܘ ܒܐܝܕܘܗܝ ܒܪܬܝܬܐ

ܘܠܒܟܘܗܝ ܘܠܟܪܝܐ ܒܢܬܐ

ܢܓܫܘ ܘܐܡܪܘ ܒܝܣܠܬܐ ❖

[26] ܚܙܝ ܡܪܢܐ ܕܗܘܐ ܫܪܝܬ
ܠܒܪܝܬܟ ܐܝܟ ܕܨܒܝܬ ܥܒܕܬ
ܘܐܝܟܢܗ ܕܠܝܗ ܠܐ ܫܪܝܬ
ܟܠ ܟܝܢܗ ܡܫܬܢܐ ❖
[27] ܫܠܡܘܗܝ ܫܪܐܘܗܝ ܒܢܒܝܐ
ܫܠܡܗ ܕܗܘܝܐ ܟܕ ܢܒܝܐ
ܘܫܟܚ ܟܠ ܟܬܒܝ ܢܒܝܐ
ܠܡܪܗ ܕܢܒܝܐ ܦܪܢܣܐ ❖
[28] ܡܢ ܕܐܫܬܠܛ ܥܘܠ ܠܒܢܝܐ
ܪܕܦ ܚܘܝܐ ܒܒܘܫܪܝ ܡܪܚܡܢܐ
ܘܟܠܝܗ ܘܠܐ ܫܡܥ ܟܗ ܗ ܡܒܝܢܐ
ܘܗܦܟ ܠܡܒܝܢܗ ܕܐܬܗܘܢܐ ❖
[29] ܩܡ ܥܘܠ ܒܡܟܟܘܗܝ ܕܚܘܝܐ
ܘܡܪܐ ܠܡܪܢܐ ܢܒܝܐ
ܕܗܘܝ ܠܝ ܡܪܝ ܒܦܩܕܢܐ
ܡܢ ܦܓܪܐ ܕܝܗܘ ܚܒܫ ܐ̄ܢܐ ❖
[30] ܬܠܬ ܒܪܘܚܐ ܚܝܠܢܐ
ܘܫܪܐ ܒܡܚܡܝܐ ܐܠܗܝܐ
ܐܦܩ ܡܢ ܡܘܬܐ ܠܒܢܝܐ
ܕܐܒܕܘ ܫܪܟܢ ܒܝܕ ܒܝܫܘܬܐ ❖
[31] ܫܘܐ ܒܝ ܡܪܝ ܠܡܫܡܫܘܬܟ
ܐܝܟ ܕܫܘܝܬ ܒܝ ܒܐܝܡܢܘܬܟ
[л. 41] ܕܬܒܪ ܐ̄ܢܐ ܕܠܦܫܬ ܐܒܕܘܬܟ

ܘܣܓܕ ܒܐܦܩܐ ܠܒܪܗ ܠܐܒܘܢ ❖
[32] ܦܩܕ ܙܡܪܐ ܐܠܗܐ
ܘܦܠܛܗ ܢܘܪܐ ܠܒܢܝܐ
ܠܦܘܩܕܐ ܬܠܬܐ ܒܫܘܡܠܝܐ
ܒܐܪܙ ܡܬܚܝܠܗ ܕܢܣܒܪܐ ❖
[33] ܬܘܢܐ ܕܐܦܝܗ ܡܢ ܢܘܪܐ
ܠܗܝܢ ܢܒܝܐ ܠܡܘܫܐ
ܐܦܝܫ ܡܢ ܐܘܠܝܢܐ
ܘܦܢܝ ܡܢ ܟܠ ܢܫܡܬܐ ❖
[34] ܘܢܫܩܐ ܫܡܥܘܢ
ܘܓܙܪ ܦܪܘܩ
ܠܡܪܟܒܬܐ ܕܚܘܒܬܐ
ܡܢ ܟܠ ܒܝܫܐ ܬܘܩܠܬܐ
ܘܠܝ ܕܡܫܒܚܢ ܩܐܝܡ ܐܢܐ
ܘܒܕܡܘܬ ܢܘܚ ܠܟ ܩܪܐ ܐܢܐ
ܦܠܝܫܐ ܬܘܒ ܗܘܐ ܡܫܡܫܢܐ
ܫܪܐ ܠܥܒܕܟ ܡܪܝܐ
ܘܠܝ ܬܫܒܘܚܬܐ ܡܢ ܦܘܡ ܟܠ

[1]

л. 39 Другое, Варды[1], о пророчестве Ионы
и как он убежал от лица Божия; и оно — Моления.

1. Когда в повествованиях древних прочел я
И истории пророков изучил,
Одному пророчеству я подивился
И истории о нем я сильно изумился.
л. 39 б А когда всмотрелся // я в него и углубился,
То пришел в великое изумление,
И людям прочел его вслух.

2. Сколь прекрасно оно для созерцания!
И сколь приятно для слушания!
И все полно чудес
Пророчество сына вдовы.

3. В видении сказал ему Господь,
Этому пророку еврейскому:
Отправляйся к народу ниневийскому
И возвещай о смерти немедленно!

4. Ответил он, сказав: не пойду я!
Потому что знаю я,
Что Ты Бог милосердный
И всепрощающий, и снисходительный.

5. А если и отправлюсь,
То как стану я проповедовать слово Твое,
Пророком язычников назовут меня
Израильтяне и побьют меня камнями.

6. Знаю я, что ты милосерден,
Ведаю я, что всепрощающий.
И как исполнишь Ты слова свои,
Как же окажешься Ты жестоким?

7. Встал Иона в тот же час
И направился в город Иоппию[2].

---

[1] *Add*. 1982: Гиваргиса Варды.

[2] Совр. Яффа. Город на холме недалеко от совр. Тель-Авива, часто упоминаемый в Библии (*The Anchor Bible Dictionary*. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 1992, vol. 3, p. 946; далее: *The Anchor Bible Dictionary*, 1992).

Увидал там большой корабль,
Отправляющийся на остров Таршиш[3].

8. Отдал плату и взошел на корабль.
И тотчас, как взошел он на корабль,
Суша удалилась от него,
И море завыло о нем.

9. И стало немое обличать его,
Наделенного речью, молчащего.
И как будто устами сказало ему
Море гласом урагана своего:

10. «Куда, куда, беглец!
От лица Господа Вездесущего!
Ведь стану я твоим душителем!
А кто станет твоим спасителем?

11. Я море, которое богатырей
Погребло без гроба.
л. 40 Зрячих сделало я // слепцами,
А резвых — будто хромыми.

12. Тот, с кем оказалось я по соседству, взят мной.
И от него не отступлюсь я.
И если бы не веление, которое я соблюдаю,
Всякую плоть я быстро уничтожило бы».

13. Пробудилось море от молчания
И зарычало на Иону, словно лев.
Воздвигло на него волны мощные.
И достигли они неба.

14. Подняли глас волны морские
Громче, нежели раскаты грома, что у тучи.
И взмывали они ввысь,
И подобным ночи стал день.

---

[3] Локализация этого топонима расходится в различных источниках: от Испании до Йемена. Пожалуй, несомненным является то, что это — название одной или нескольких финикийских колоний в Средиземноморье, вероятнее всего, в западном (*The Anchor Bible Dictionary*, 1992, vol. 6, p. 331).

15. И пока море бурлило,
И пучина бушевала,
И ураган усиливался,
И близилась гибель корабля,

16. И пока все [прочие] корабли в море
Отправлялись и прибывали мирно,
Ветры и волны пучины
Собрались против Ионы в тот день.

17. А затем посовещались
Мореплаватели и встали на молитву.
И принесли все они моление
Богам своим в страхе.

18. Когда каждый встал на молитву,
Иона не совершил моления,
Но постелил постель
И заснул с сердцем полным печали[4].

19. Встали мореплаватели тотчас же
И посовещались, собравшись:
«Давайте-ка посмотрим, какова причина
Этого великого волнения!».

20. Бросили жребий вкупе
Все корабельщики, как полагается.
И Ведущий все доподлинно
Обличил Иону открыто.

---

[4] *Ms. orient. fol. 619, доб.*:

Корабельщики приблизились в тот час
И разбудили его поспешно.
— Вставай, муж, принеси молитву!
Ведь вот настигла нас беда великая!
Ответил Иона: «Не буду я молиться,
Потому что я знаю,
Что из-за меня происходит эта
Буря на сей раз.

См. также в издании А. Дойтча по этой рукописи (Deutsch, A., *Edition dreier syrischer Leider nach einer Handchrift der Berliner Königlich Bibliothek*. Berlin, 1895, p. 17). Они, возможно, принадлежат оригинальному тексту, поскольку без них неясен и искажен смысл библейского повествования (Иона 1, 6). К сожалению, история текста песнопений Варды еще нуждается в изучении.

21. А когда выпал Ионе жребий,
Что это — его вина,
Приблизились они к нему поспешно
л. 40 б И спрашивают его со страхом:

22. «Теперь что ты сделал, поведай нам!
И каково твое прегрешение, скажи нам!
Страну свою и город свой открой нам!
И имя бога твоего объяви нам!»

23. Ответил он, сказав: «Я еврей,
И Господу всего поклоняюсь.
А за то, что бегу я от лица Его,
Восхотел Он быть моим погубителем!»

24. — Что сделать нам, чтоб успокоилось море,
О, раб Господа мира?
Он ответил: возьмите, бросьте меня в море,
И успокоятся волны морские!

25. Тут же встали они поспешно
И приблизились к нему с трепетом.
И схватили, и к Господу твари
Возопили и сказали со страхом:

26. «Смотри, Господи, вот мы выбрасываем
Раба Твоего, поскольку от него услыхали мы,
Что ежели не выбросим его,
Все мы погибнем с ним!»

27. Взяли они его и бросили в море.
И утихли ветры с морем.
Восславили все пребывающие в море
Господа суши и моря.

28. Когда был Иона выброшен в море,
Примчалась рыба по повелению Всевышнего,
И проглотила его, не оставив на нем и синяка[5],
И возвратилась в недра пучины.

---

[5] *Дословно*: ни пятна.

29. Встал Иона во чреве[6] рыбы
И возопил к Господу милостивому:
«Будь, Господи, моим освободителем
Из гроба, в котором я заточен!

30. Восседающий в небесах вышних,
И взирающий на глубины нижние!
Изведи меня от смерти к жизни[7],
Чтоб проповедал я имя Твое в краю ниневитян!

31. Яви мне, Господи, милость Твою,
Как явил ты мне правосудие Твое!
л. 41 Ибо знаю я, что нет подобных Тебе,
И предвзятости нет у Тебя!»

32. Исполнила веление Божье
И освободила рыба пророка
На исходе третьего дня,
Как прообраз Воскресения Единородного.

33. Господи, выведший из рыбы
Иону, пророка блаженного!
Выведи нас из заточения,
И избави нас от всякого искушения!

34. Помилуй и прости,
Помоги и спаси
Сочинителя песнопения
От всякого бедствия и всякой печали!
И меня, предстоящего Тебе,
И наподобие Ионы, Тебя призывающего!
А также собрание это верующее
Благослови, споспешествуй и сохрани, Господи!
И Тебе славословие из уст всех нас!

---

[6] *Дословно*: в кишечнике.

[7] Здесь и в предшествующих нескольких строчках — развертывание образа, характерного для христианской традиции. Он основан на сравнении Христом себя с Ионой в связи со своей смертью, погребением и воскресением (Мф 12, 39–41; Лк 11, 29–32).

[2]

[л. 41] ܥܢܝܬܐ ܒܗ ܒܢ̈ܝܫܐ ❖

ܕܝܠܗ ܕ ܡܪܝ ܝܥܩܘܒ[1] ܘܪ̈ܪܐ ❖

[1] ܟܕ ܢܦܩ ܬܘܒ ܡܢ ܢܘܚܐ

ܫܕܪ ܠܝܘܢܐ ܐܝܟ ܦܘܩܕܢܐ

ܘܡܢ ܕܫܠܚ ܠܝܘܢܐ ܡܕܝܢܬܐ

ܫܪܝ ܡܪܝܡ ܒܒܬܘܠܘܬܐ

ܕܦܪܚ ܒܡܠܬܐ ܠܚܕܪ̈ܕܢܐ

ܘܦܪܣܬ ܘܫܠܡܬܐ ܐܘܕܢܐ ❖

[2] ܩܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܥܡܠ̈ܝܢܐ

ܘܡܪܟܒܬܐ ܕܪ̈ܘܚܢܐ

ܕܗܐ ܡܠܟܐ ܒܠܒܟܘܢ ܡܢܚ̈ܡܢܐ

ܟܠ ܙܡܢܐ ܒܢܒܟܘ ܡܫܟ̈ܢܝܢ ❖

[3] ܩܠܟܘ ܝܘܡܢܐ ܕ ܟܢ̈ܫܝܐ

ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܫܒ̈ܝܐ

ܕܗܐ ܝܗܒܘ ܦܘܠܚܢ̈ܝܐ

ܕܢܘܟܪܝ ܒܟܘ ܝܬܝܪܐ ܘܟܢ̈ܫܐ ❖

[4] ܩܠܟܘ ܐܘ ܢܒܝܐ ܫܒܝܬܐ

ܙܡܝܪܬ ܠܗ ܠܦܪܘܩ ܚܝܬܐ

---

[1] Add. 1982: ܕܡܠܦܢܐ ܡܪܝ ܝܥܩܘܒ

ܘܟܠ ܕܒܥܝܬ ܒܟܝ ܒܒܥܘܬܐ
ܠܐ ܬܗܘܐ ܠܟܝ ܐܣܘܬܐ ❖
[5] ܘܠܟܝ ܐܡܗܐ ܕܟܠܬܐ
ܡܪܒܝܢܝܬܐ ܕܢܨܝܪܐ
[л. 41 б] ܕܗܘܝ // ܒܬܘܠܝܢ ܒܝܬ ܡܒܘܪܐ
ܘܡܘܦܩܝܢ ܒܟܪܝܐ ܠܒܘܪܐ ❖
[6] ܘܠܟܝ ܡܕܝܢܬܐ ܒܫܝܢܬܐ
ܕܒܠܥܐ ܒܟܠܐ ܐܝܟ ܢܚܬܐ
ܕܐܬܬܠܝܗ ܒܫܒܝܪܘܬܐ
ܘܦܪܩܬ ܠܟܝ ܒܫܬܐ ܪܒܬܐ ❖
[7] ܘܝ ܠܟܠܒܢܝ ܘܝ ܠܟܠܒܬܝ
ܘܝ ܠܒܟܪܝ ܘܝ ܠܐܡܗܬܝ
ܘܝ ܠܒܢܝ ܘܝ ܠܒܢܬܝ
ܘܝ ܠܝܠܕܝ ܘܝ ܠܝܠܕܬܝ ❖
[8] ܘܠܟܝ ܕܗܐ ܠܐܪܒܥ ܦܢܝܢ
ܫܘܪܝܟܝ ܐܝܟ ܡܬܦܫܚܝܢ
ܘܟܠܗܘܢ ܗܘܘ ܠܐ ܦܬܝܢ
ܘܦܪܘܩܝܢ ܠܐ ܗܘܘ ܒܐܠܝܢ ❖
[9] ܘܠܟܝ ܐܡܗܐ ܕܦܓܠܐ
ܟܘܠܢܝܬܐ ܕܦܓܠܐ
ܪܗܘܛܝ ܒܬܠܐ ܕܦܓܠܐ
ܐܝܟ ܪܫܘܠܐ ܕܦܓܠܐ ❖
[10] ܡܛܠ ܗܕܐ ܒܪܘܪܬܐ

ܘܐܫܬܡܠܝܬ ܗܕܐ ܡܠܬܐ

ܒܟܠܗܘܢ ܫܘܩܐ ܕܡܕܝܢܬܐ

ܘܗܘܬ ܫܘܒܚܬܐ ܪܒܬܐ ❖

[11] ܫܠܝܚܘ ܗܘܘ ܡܠܟܐ ܠܐ ܟܢܫܗܘܢ

ܘܐܪܡܝܘ ܥܦܪܐ ܒܪܝܫܗܘܢ

ܨܪܘ ܓܒܪܐ ܠܒܘܫܝܗܘܢ

ܘܟܣܝܘ ܒܣܩܐ ܠܦܓܪܝܗܘܢ ❖

[12] ܪܢܝܢܐ ܠܐ ܒܙܪܘ ܕܒܢܐ

ܠܐܒܗܬܐ ܒܢܝܗ ܫܘܩܐ

ܟܠܬܐ ܗܢܝ ܡܟܘܬܐ

ܘܡܘܪܩܐ ܒܢܝܗ ܫܘܒܩܢܐ ❖

[13] ܢܐܪܬܐ ܫܠܝܚ ܡܐܢܝܗܝܢ

ܘܟܠܗܪܐ ܪܒܝ ܕܒܗܝܢ

ܘܡܘܠܟܐ ܘܫܝܪܐ ܕܒܐܢܫܗܝܢ

ܐܘܪܚܬܗܝܢ ܘܐܪ ܟܘܢܫܝܢ ❖

[14] ܐܬܬܫܝܡ ܒܘܚܠܐ ܕܒܢܝܢܝܢ

ܡܢ ܦܠܚܐܘܬ ܡܚܒܝܗܝܢ

ܘܐܘܒܕ ܟܘܠܐ ܕܐܒܝܗܝܢ

ܐܬܢܟܠܘ ܦܢܝ ܦܒܝܗܝܢ ❖

[л. 42; 15] ܐܪܙܝ ܡܟܝܢܐ ܢܐܪܬܐ

ܘܐܪܝܡܘ ܒܩܠܐ ܒܟܬܐ

ܘܐܬܟܢܫ ܠܐܠܬܐ

ܘܐܬܢܟܦ ܢܩܦܬܐ ❖

[16] ܝܘܡܐ ܥܠܝܐ ܕܥܢܝܬܐ

ܕܗܘܝ ܠܓܒܪܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ

ܩܝܡ ܗܘܝ ܡܫܝܚܘܬܐ

ܠܦܘܪܩܢܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܘܬܐ ❖

[17] ܒܒܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܬܘܠܕ

ܒܕܡܘܬ ܝܠܕܐ ܗܘܐ ܩܪܝܒ

ܘܒܠܫܢܐ ܕܒܪܢܫ ܥܕܝܢ

ܐܝܟ ܠܒܢܝܐ ܗܘܐ ܡܠܠ ❖

[18] ܬܠܝܐ ܕܒܢܝܐ ܠܐ ܡܫܬܪܝܢ

ܒܪ ܐܡܗܬܐ ܗܘܐ ܡܬܚܒ

ܘܡܠܘܐ ܕܒܘܠܐ ܠܐ ܬܪܥܝܢ

ܠܐܒܗܘܗܝ ܗܘܐ ܡܕܡܝܢ ❖

[19] ܐܡܪܐ ܫܦܠܐ ܡܢ ܐܡܗܘܬܗ

ܘܥܒܪܐ ܡܢ ܒܣܘܥܪܢܘܬܗ

ܘܗܘܐ ܫܠܝܚܐ ܠܫܡܗܘܗܝ

ܐܦ ܕܡܢܝܢܘܗܝ ܒܥܒܕܘܗܝ ❖

[20] ܦܠܓܗ ܐܒܪܗܘܗܝ ܠܥܡܡܐ

ܘܚܢܢܘܗܝ ܐܕܪܝ ܡܠܟܐ

ܟܕ ܡܢܝܢܐ ܘܗܟܢ ܐܠܗܐ

ܘܗܘ ܐܡܪܘ ܡܢܝ ܡܠܟܐ ❖

[21] ܐܦ ܐܠܗܐ ܥܠ ܐܠܗܝܢ

ܕܐܣܬܟܠܘܗܝ ܒܠ ܥܠ ܥܦܪ ܥܡܡܝܢ

ܚܕ ܠܒܢܝܢܫ ܕܒܢܝ ܟܠܗ ܥܠܡܝܢ

ܘܥܠ ܦܓܪ̈ܝܢ ܛܘ̈ܪܝܢ ܬܡܥܒ ❖

[22] ܘܐܦ ܟܘܠ ܚܝܡ ܠܗ ܡܘܪܒܝܢ

ܦܣܬܠ̈ܗܝ ܗܝܕܘ ܒܝ ܡܬܪܒܝܢ

ܐܝܟ ܚܠܡ ܟܝܠ ܙܣܒܝܢ

ܕܒܪ̈ܝܢ ܣܒ ܐܦ ܩܒܘܪ̈ܝܢ ❖

[23] ܙܪ̈ܐܥܐ ܐܬܬܠܝܗ ܣܠܬܬܐ

ܘܪܒܢܝ ܟܗܢ̈ܐ ܦܓܠܘܬܐ

ܘܪܐܠܗܐ ܟܗܢܡܘܬܐ

ܘܣܘܟܐ ܘܙܣܝܩܐ ܘܬܠܡܝܕܘܬܐ ❖

[24] ܡܙܣܩܢܐ ܣܘܗ ܥܠ ܢܙܩܐ

ܢܬܢܐ ܣܘܢ ܠܬܠܡܝܕ̈ܐ

[л. 42 б] ܦܪܝܫܐ ܢܩܫܐ // ܠܬܠܡܝܕܐ

ܘܙܣܩܐ ܟܝܢ ܥܠ ܕܟܠ ܙܣܩܐ ❖

[25] ܕܟܠ ܙܝܩܐ ܬܠܡ̈ܐ ܠܡܫܥܐ

ܐܦܠܐ ܪܒܢܐ ܠܡܠܘܫܐ

ܘܐܦܠܐ ܬܠܡܝܕܐ ܠܦܪܫܐ

ܘܟܠ ܐܠܗܐ ܠܒܪ̈ܝܫܐ ❖

[26] ܫܒܚ[2] ܒܩ̈ܠܐ ܕܬܫܒܘܚܬܟ

ܘܟܠ ܛܘܪܐ ܦܘܪܩܢܟ

ܘܐܫܟܚ ܐܝܟ ܠܡܘܬܬܟ

ܦܪܘܩܐ ܛܘܒܐ ܢܪܬܟ ❖

---

2 Add. 1982: ܣܕܪ

[27] ܘܐܝܢܘܢ ܕܒܥܠ ܙܕܩ ܐܢܬ

ܘܒܥܠܕܒܒܗ ܡܬܒܥܐ ܐܢܬ

ܦܬܓܡܬܟ ܡܫܠܡܐ ܐܢܬ

ܗܘ ܠܟ ܕܗܘܝܐ ܥܒܕ ܐܢܬ ❖

[28] ܠܐ ܥܒܪ ܡܫܠܡܬ ܠܬܒܥܬܐ

ܕܡܬܦܪܥܐ ܒܥܘܪܘܬܐ

ܘܐܝܠܝܢ ܕܗܢܝܢ ܠܚܠܝܘܬܐ

ܠܐ ܗܢܝܐ ܠܗܘܢ ܠܒܥܘܬܐ ❖

[29] ܫܪܝ ܦܫܛܘܢ ܦܕܢܝܬܐ

ܦܠܚ ܦܠܚܝ ܦܠܚܘܬܐ

ܘܢܦܩܐ ܘܐܬܚܪ ܢܨܚܬܐ

ܕܩܪܝܢ ܠܥܡܝ ܒܣܘܚܬܐ ❖

[30] ܕܠܐ ܡܢܝܐ ܐܟܐ ܒܪ ܝܩܪܐ

ܘܠܐ ܡܙܕܪܝܢ ܠܥܠܡ ܒܩܪܐ

ܡܚܒܢܐ ܕܣܘܟܐ ܕܠܐ ܟܢܪܐ

ܥܒܕ ܕܣܝܟܐ ܘܐܬܗܦܟܐ ܦܓܪܐ ❖

[31] ܠܡܢ ܒܥܕܐ ܕܠܐ ܦܠܚܘܬܐ

ܘܠܐ ܡܢܐ ܕܠܐ ܠܒܥܘܬܐ

ܘܐܝܟ ܒܒܝܬܐ ܐܝܬ ܠܚܒܝܬܐ

ܒܥܐ ܠܒܐ ܕܠܐ ܒܥܘܬܐ ❖

[32] ܠܒܐ ܕܢܝܪܐ ܕܡܒܥܘܗܝ

ܒܣܝܡ ܥܒܕ ܢܘܒܗܘܢ

ܘܗܘ ܘܪܝܡ ܒܠ ܢܝܫܗܘܢ

ܘܡܢ ܙܘܥܐ ܦܓܪܝ ܐܬܢܝܚ ❖

[33] ܫܘܦܪܐ ܕܢܦܫܐ ܐܬܢܒܠ

ܘܬܟܫܐ ܘܡ̈ܓܠܬܐ ܐܬܒܠܒܠܘ

ܡ̈ܘܡܐ ܒܪ̈ܘܡܐ ܐܬܦܫܠ

ܘܫܒܪܐ ܠܒܘܟܫܐ ܐܬܢܟܠ ❖

[34] ܚܙܐ ܬܘܒ ܕܒܒܪܬܗ ܒܒܫܬܐ

ܘܒܝܠ ܙܘܥܐ ܟܡ ܢܝܚܬܐ

ܘܠܒܫ ܢܫܫܐ ܘܟܪܝܘܬܐ

[л. 43] ܘܢܦܩ ܠܗ // ܠܒܪ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ❖

[35] ܐܬܪܫܡܬ ܒܠܘܗܝ ܠܒܟܝܘܬܐ

ܕܝܕܗ ܒܝܫ̈ܬܐ ܘܚܝܫܬܐ

ܘܝܗ̄ܒܬ ܠܗ ܦܪܐܐ ܡܠܠܬܐ

ܘܐܬܬܢܝܚ ܦܠܝܠ ܡܢ ܠܐܘܬܐ ❖

[36] ܦܩܕ ܡܪܢܐ ܒܝ̈ܕܝ ܓܒܪܐ

ܠܥܘܠܟܐ ܘܦܩܘܕܗ ܠܦܪܐܐ

ܘܫܡ ܬܘܒ ܒܝ̈ܕܝ ܠܗܪܐ

ܐܒܝܗܝ ܐܘܕܪܐ ܒܓܘܗ ܬܒܘܪܐ ❖

[37] ܘܗ̇ܘܕܝ ܫܐܠ ܠܢܦܫܗ ܡܘܬܐ

ܡܢ ܩܕܡ ܟܡܝܬܐ ܟܫܝܢܘܬܐ

ܘܡܟܐ ܘܐܝܟ ܟܡܟܬܐ[3]

ܗܝܕܝܢ ܢܦܫܐ ܘܒܝܬܗ ܡܘܬܐ ❖

[3] Add. 1982: ܟܒܟܬܐ

[38] ܘܦܢܝܬ ܠܘܬܗ ܠܥܒܕܘܬܐ
ܕܒܪ ܡܠܟܝ ܒܥܒܕܘܬܐ
ܕܠܥܠܡܐ ܡܢ ܒܪܝܘܬܐ
ܗܐ ܕܡܝܬ ܒܕܡܘܬ ܡܝܬܐ ❖

[39] ܐܝܬ ܒܪܢܐ ܠܢ ܥܠ ܫܪܘܪܐ
ܕܝܬܐ ܒܪܚܡܬܐ ܒܝܫ ܒܢܝ ܦܪܐ
ܘܗܐ ܕܝܟܐ ܐܝܬ ܒܦܩܘܡ ܦܓܪܐ
ܘܡܬܪܝܬ ܕܝܠܕܐ ܐܢܫ ܝܠܕܐ ❖

[40] ܠܦܪܘܩܐ ܫܒܩܐ ܕܠܐ ܕܫܒܩ
ܘܦܪܩܐ ܕܡܪܗܘܢ ܠܐ ܬܕܚܡ
ܢܣܒܬ ܡܢ ܐܒܗܬܐ ܕܒܠܠܢ
ܘܒܝܠܡ ܐܠܗܐ ܒܒܕܝܢ ❖

[41] ܘܐܝܟ ܐܝܬ ܢܣܒܬ ܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ
ܕܠܒܫܬ ܒܗ ܠܫܡܬܐ ܕܢܫܡܬܐ
ܐܝܟ ܐܣܝܟܐ ܕܟܘܬܐ
ܕܦܬܗ ܝ ܐܕܡ ܒܠܘܬܐ ❖

[42] ܠܐ ܩܢܝܐ ܐܢܐ ܠܢܦܫܝܐ
ܕܬܠܡܝܕ ܥܒܕ ܒܪ ܝܚܝܐ
ܒܚܕܬܐ ܠܒܢܐ ܐܣܝܐ
ܗܘܕܝܢ ܕܣܒܪ ܚܫܝܟܐ ❖

[43] ܐܘ ܕܦܬܚܬ ܠܗ ܒܥܘܬܐ
ܘܐܬܪܢܡ ܥܠ ܗܝ ܡܥܢܝܬܐ
ܦܝܠ ܠܗܝܐ ܒܥܘܬܐ

ܘܪܚܡ ܥܠ ܗܕܐ ܡܕܝܢܬܐ[4] ❖

[44] ܚܘܣ ܥܠܝܗ̇ ܘܪܚܡ ܐܒ̄ܪܝܐ

ܥܠ ܡܕ̈ܒܪܢܐ ܢܠ̈ܥܐ

ܕܒܢ̈ܝܠܘܗܝ ܢܟܝܐ ܠܐܒ̄ܪܝܐ

[л. 43 б] ܘܒܥ̈ܒܕܘܗܝ ܢܓܠܝܐ // ܠܐܒ̄ܪܝܐ ❖

[45] ܘܦܩܠ ܝܠܗܬܟ

ܐܦ ܒ̈ܢܘܬܟ

ܘܗܒ ܠܡܠܟܘܬܟ ܫܝܢܬܟ

ܘܐܫܦܪ ܪ̈ܚܡܝܟ ܥܠ ܢܦ̈ܫܬܟ

ܘܠܟ ܥܡ ܐܒܘܟ ܫܘܒܚܐ ܘܣܓܕܬܐ

ܘܠܪܘܚܩܘܕܫܐ ܒܐܡܝܢܘܬܐ ❖

---

4 Add. 1982: ܡܕܝܢܬܐ
Vat. Syr. 567, на полях: ܐܘ ܡܕܝܢܬܐ: ܐܘ ܗܝ ܒܥܘܪܐ:

[2]

л. 41 Другое, того же содержания, Гиваргиса Варды[8]

1. Выйдя из рыбы, Иона
Отправился к ниневитянам согласно повелению.
И когда прибыл в город Ниневию,
Стал возглашать в проповеди:
«Приблизилось и настало [исполнение] приговора.
Обрушилась и пришла погибель.

2. Горе тебе, город властителей,
И ложе вельмож!
Ведь вот явились к тебе разрушители,
За то, что стали сыны твои грешниками.

3. Горе тебе, матерь богатырей
И родительница красавцев!
Ибо вот пришли истязатели,
Которые погубят в тебе и женщин и мужчин.

4. Горе тебе, о Ниневия гнусная,
Ибо стала // ты сестрой Содома!
А за то, что одержало верх в тебе зло,
Не будет тебе избавления!

5. Горе тебе, матерь богачей,
Воспитательница почтенных!
л. 41 б Ибо станут // дома твои кладбищами,
А улицы твои — обиталищем шакалов.

6. Горе тебе, город могучий!
Ибо погряз ты в беззаконии, словно в море[9]!
Поскольку осквернился ты позором,
Приблизилась к тебе беда великая.

7. Горе царям твоим! Горе царицам твоим!
Горе рабам твоим! Горе рабыням твоим!

---

[8] *Add*. 1982: учителя Гиваргиса Варды.

[9] *Либо*: исполнился ты беззакония, словно море. Вероятно, имеется в виду, что в море утонуло множество народа.

Горе сыновьям твоим! Горе дочерям твоим!
Горе мужам твоим! Горе женщинам твоим!

8. Горе тебе, ибо вот через сорок дней
Стены твои высокие будут опрокинуты!
И вошедшие в тебя более не выйдут!
И вышедшие из тебя более не войдут!

9. Горе тебе, матерь многих,
Родительница многих!
Ибо сделалась ты притчей для многих,
А также пугалом для многих!»

10. Разнеслась эта проповедь,
И была услышана эта речь
По всем улицам города,
И разнеслось горькое известие.

11. Сняли цари короны свои
И посыпали землей головы свои.
Сбросили красавцы одежды свои
И облекли в рубища тела свои.

12. Судьи не вершили суд,
Истцы оказали пощаду.
Богачи возненавидели мамону,
А ростовщики совершили прощение.

13. Знатные женщины сбросили наряды свои,
И кораллы, что на висках их,
И браслеты с цепочками, что на руках их,
И багряные одежды и пурпуры свои.

л. 42 14. Смыли они краску с глаз своих
Множеством слез своих,
И почернел цвет их лиц,
И стали сокрушенными лики их.

15. Знатные пролили слезы
И воскликнули голосами благочестивыми,
И убоялись развратницы,
И обратились к благочестию бесстыдницы.

16. Распущенные уличные женщины,
Бывшие сетями для мужчин,
Стали поднимать
Поверженных похотями.

17. Мужчины, попавшие в капкан,
Подобно орлам воспарили.
Юноши, легко оступавшиеся,
Стали проворны, как лани.

18. А отроки, не переносившие голода,
Стали поститься до заката.
Младенцы, не ведающие беззакония,
Стали вразумлять[10] родителей своих.

19. Агнцы отлучились от матерей своих,
А младенцы от кормилиц своих.
И стал пепел им хлебом,
А слезы — питьем.

20. Они простерли руки свои к небу,
И очи их источали воду.
Усилили они плач и умножили рыдание,
И так говорили пред лицом Господа:

21. «Боже всех богов!
Милости которого на всякую плоть изливаются,
Прости рабов Твоих, к Тебе прибегающих
И в надежде на Тебя в дверь Твою толкущих.

22. И если беззакония наши возросли пред Тобой,
А грехи наши свидетельствует о нас пред Тобой,
Помилуй нас по милости Твоей!
Ибо мы твои рабы и Тебе поклоняемся.

23. Ибо человеку присущ грех,
И чадам плоти — прегрешение.
А Богу — доброта
И любовь, и милость, и благость.

24. Милосердный, сжалься над злодеями!

---

[10] *Дословно*: делать праведными.

Милостивый, пожалей притеснителей!
л. 42 б Святой, прости // нечистых!
И милость сотвори с немилостивыми!

25. Ибо не походит благой на злого,
Или чистый на замаравшегося,
Или нечистый на святого,
Или Бог на человека.

26. Услышь гласы покаяния нашего[11],
И не помяни прошлого нашего!
И смой нечистоту нашу,
Да будет конец наш благополучным[12]!

27. А если же за беззаконие наше взыщешь Ты,
И грехи наши рассмотришь Ты,
И презришь покаяние наше,
Да не сотворишь Ты такое[13]!

28. Не презри же покаяния,
Приносимого искренне!
А те, которые гнушаются грехом,
Теми не гнушается благодать.

29. Отпусти и прости прошлое,
И сотри, и уничтожь прегрешения!
Прости и оставь долги
Призывающим имя Твое в печали!

30. Ибо не может быть чистым сын плоти,
И стать праведным сотворенный из персти!
Источник неоскудевающей любви!
Сотвори милость и укрепи надежду!

31. Нет раба без прегрешения,
И нет господина без благости.
И если у злых есть добродетели,
Сколь благ незлобивый!»

---

[11] *Add.* 1982: Возрадуйся гласам покаяния нашего!

[12] *Дословно*: с милостью.

[13] Имеется ввиду разрушение Ниневии.

32. Благой, увидевший слезы их,
    По милости своей оставил долги их.
    И сжалился и умилосердился над жизнями их.
    И от возмездия избавил их.

33. Красота лиц была сокрушена,
    А наряд и роскошь — утеснены.
    Пост утвердился на высоте,
    А надежда проникла в глубину.

34. Увидал Иона, что миновала беда,
    И прекратились гнев с жаром[14],
    И облекшись в горе и печаль,
    л. 43 Вышел себе // прочь из города.

35. Умилостивилась над ним Благость,
    Поскольку возгорелось солнце ярко.
    И побег образовал ему шатер.
    И отдохнул он немного от трудов.

36. Повелел Господь на заре
    Червю, и перегрыз он побег.
    И пребывал Иона во время полудня,
    Словно головня в печке.

37. И затем попросил он для себя смерти
    По причине одолевающей печали.
    И закричал, и воскликнул, вопия:
    — Опротивела мне жизнь, и я выбрал смерть!

38. И ответила ему Благость:
    «Сын Маттая,[15] пророк!
    Отчего из-за скорби
    Вот ты точь-в-точь как мертвец?

39. Ты скорбишь о всходе,

[14] Жар, как это часто встречается в восточной поэзии, имеет метафорический смысл «бедствие, гнев».

[15] В оригинале — אמתי (Amittaj), что было в Пешитте «христианизировано» посредством редукции начального Алафа (Ион 1, 1). Вследствие этого имя приобрело облик, сходный с именем евангелиста Матфея ܡܬܝ (Mattaj).

Что выросши на закате, увял на рассвете.
И вот ты мечешься в отчаянии
И проливаешь слезы, словно дождь.

40. Жалкие несмысленные листья
И побеги, не ведающие Господа своего
Предпочел ты людям, наделенным речью
И по образу Божию созданным.

41. И если пожалел ты растение,
У которого нет смысла в жизни,
Как презрю я десятки тысяч
Обратившихся ко мне в покаянии.

42. Не гнушаюсь я грешников
Кающихся, послушай, отпрыск еврейский!
И до времен последних
Будут свидетельствовать о милости моей
ниневитяне!»

43. О, принявший то моление
И умилостивившийся над тем городом,
Прими это моление
И помилуй этот город!

44. Сжалься, благой и человеколюбец,
Над сочинителем немощным,
Словами своими обращающего народ,
л. 43 б А делами своими // обманывающего народ!

45. И прими молитву нашу,
А также моление наше!
И подай по благости Твоей просимое нами,
И излей милости твои на души наши!
И тебе с Отцом Твоим слава и поклонение,
И Духу Святому неизменно!

[3]

[л. 90 б] ܐܚܪܬܐ ܕܩܕܪܐ ❖

ܟܠ ܟܦܢܐ ܘܨܗܝܐ ܦܘܩܕܢܘܬ ܡܫܝܚܐ

ܘܫܢܩܐ ܠܟܡܝܪܬܐ ܦܠܚܝ ܘܡܛܐ ❖

ܘܗܐ ܒܢܝܢܐ ܣܘܡܟܡܘܢ.

[1] ܐܝܟܘ ܕܐܡܪܬ ܠܗ ܙܒܢܢܐ

ܦܘܪܩܢܐ ܡܒܥܐ ܘܢܦܩ ܗܘܢܐ

ܘܝܬܒܝܢܐ ܒܙܒܢܐ ܗܢܐ

ܕܗܢܐ ܐܝܬܐ ܒܗ ܒܠ ܝܫܘܥܐ

ܦܡܝ ܐ ܒܫܥܐ ܘܡܘܬܪܢܐ

ܘܟܦܢܐ ܘܡܘܬܢܐ ܡܦܪܢܝܐ ❖

[2] ܐܠܗܐ ܢܒܝܐ ܕܪܚܡܢܐ

ܕܟܠܗ ܒܟܠܗ ܡܟܠܐ ܪܚܡܢܐ

ܐܫܦܟ ܛܝܒܘܬܐ ܘܪܚܡܢܐ

ܟܠ ܟܒܝܗܝ ܪܝܫܐ ܠܪܚܡܢܐ ❖

[3] ܘܐܝܟ ܠܐ ܚܣܝܪ ܠܪܚܡܢܐ

ܒܙܠܝܠܝܢ ܡܢ ܪܚܡܢܐ

ܡܛܠ ܟܬܒܝܗ ܒܚܕ ܪܚܡܢܐ

ܕܪܚܡܘܗܝ ܡܢܗ ܐܝܟ ܒܪܚܡܢܐ ❖

[4] ܐܬܬܚܒܪ ܡܠܟܐ ܕܝܪܬܘܬܐ

ܐܪܡ ܕܠܐ ܦܠܚ ܟܢܘܫܬܐ

ܚܕ ܠܡܫܡܫܘܬܐ ܕܒܕܘܟܬܐ

ܥܣܝܩܐ ܘܝܗܒ ܠܗ̇ ܡܩܒܠܘܬܐ ❖

[5] ܐܬܬܚܒܪ ܫܘܐ ܚܕ ܒܢ̈ܝܢܝ

ܕܠܘܬܗܘܢ ܒܝܢ ܡܢ ܕܝܠܝ

ܒܗ ܠܒ̈ܢܝ ܢܠܕ̈ܗ ܕܒܢܬܝ

ܢܕܢܝܫ ܟܠ ܢܠܕ̈ܬܝ ❖

[6] ܐܢܬܘܢ ܒܕܘܟܬܐ ܕܐܒ̈ܗܝܟܘܢ

ܬܐܟܠܘܢ ܠܚܡܐ ܐܝܟ ܠܒܘܢ

ܘܗܐ ܚܕܘ ܐܢܘܢ ܠܒܢ̈ܝܟܘܢ

ܕܡܢ ܕܘܟܬܗܘܢ ܠܚܡܐ ܠܒܟ ܠܗܘܢ ❖

[7] ܐܬܬܚܒܪ ܐܕܡ ܬܪ̈ܝܢܐ

ܢܘܚ ܙܕܝܩܐ ܘܫܠܡ̈ܢܐ

ܕܠܐ ܚܙܐ ܒܡܒܘܬܐ ܟܦ̈ܢܐ

ܢܬ̈ܝܐ ܬܪܥܣܪ ܒܡܢ̈ܝܢܐ ❖

[8] ܩܒܠ ܒܪ̈ܘܢܐ ܒܡܒܘܬܐ

ܠܒܢܝܐ ܦܠܝܓܘܬܐ

ܩܘܡ ܒܗ ܕܫܡܐ ܠܡܫܡܫܘܬܐ

ܕܩܦܠ ܡܢ ܟܠ ܡܩܒܠܘܬܐ ❖

[9] ܐܬܬܚܒܪ ܘܩܘܡ ܒܪ ܐܘܪ̈ܝܐ

[л. 91] ܕܗܘܝܐ ܐܒܗܐ ܠܡܕ̈ܝܢܐ

ܕܒܪܡ[1] ܗܘܐ ܠܒܝܬ ܡܫ̈ܪܝܐ

[1] Add. 1982: ܦܒܪܡ

ܕܓܦܢܐ ܒܝܢ ܒܝܬ ܒܢܒܝ̈ܐ ❖

[10] ܢܣܒ ܟܠܗ ܦܘܪܥܢ ܬܘܗܡܬܐ

ܡܛܠ ܦܐܪܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ

ܒܗ ܡܢ ܬܪܝܢ ܦܩܕܘܬܐ

ܡܛܠ ܓܕܫܬܐ ܦܪܝܫܬܐ ❖

[11] ܡܬܬܠܒܢ ܐܒܗܬܐ ܕܡܢ ܓܦܢܐ

ܒܪܡ ܠܗܘܢ ܐܬܩܒܠܘ ܡܫܡܫܢܐ

ܦܘܪܙܠ ܘܢܣܒ ܠܗ ܢܒܝ̈ܐ

ܥܡ ܟܢܫܐ ܕܠܐ ܚܘܣܪܢܐ ❖

[12] ܩܘܡ ܐܦܝܣ ܒܕܡܘܬ ܓܒܪܐ

ܡܫܡܫܢܐ ܟܗܢܐ ܘܥܙܝܙܐ

ܕܢܬܬܠ ܠܗ ܟܠܗܐ ܡܝܬܪܐ

ܘܢܪܥܐ ܒܡܪܥܝܬܐ ܒܟܒܘܪܐ ❖

[13] ܡܬܬܠܒܢ ܢܒܝܘܬ ܕܒܪܡ ܗܘܐ[2]

ܒܣܘܟܠܗ ܡܪܕܝ ܒܒܪ ܗܘܐ

ܒܚܝܠܗ ܟܠܗܐ ܘܓܕܪܗ ܗܘܐ

ܒܠܬܪܬܝܢ ܡܥܬܐ ܗܘܐ ❖

[14] ܩܘܡ ܒܗ ܠܡܪܐ ܟܪܝܬܐ

ܕܠܐ ܢܥܛܠܘܢ ܗܕܐ ܡܠܘܐ

ܕܟܠ ܢܣܒ ܠܠܒܝ ܒܘܪܟܬܐ

ܢܛܠ ܐܦ ܠܗ ܟܠܗܬܐ ❖

[2] Add. 1982: ܕܒܪܡܘܐ

[15] ܐܬܬܥܝܪ ܘܩܡ ܝܘܣܦ ܠܛܠܝܐ

ܕܐܙܕܗܪ ܗܘܐ ܒܚܣܝܘܬܐ

ܘܢܣܒ ܛܠܝܐ ܒܐܝܕܗ ܠܒܝܬܐ

ܠܐܡܗ، ܘܫܠܡܗ ܒܟܝܢܐ ❖

[16] ܐܦ ܝܘܣܦ ܠܐܚܘܗܝ،

ܫܘܠܛ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܒܝܬܗ،

ܒܟܠܐ ܒܪܗ ܕܝܘܣܦ ܘܐܚܘܗܝ،

ܝܗܒ ܒܚܘܒܗ، ܠܦܓܪܗ، ❖

[17] ܐܬܬܥܝܪ ܡܪܝܐ ܕܐܬܘܬܐ

ܕܫܒܠܬܐ ܘܚܟܝܡܬܐ

ܒܝܕܬ ܒܝܬܝ ܡܪܙܝ ܝܠܝܕܬܐ

ܡܪܝܡ ܦܪܥܬ ܡܢܗ ܒܝܕܥܬܐ ❖

[18] ܐܬܦܪܬ ܘܐܬܬܐ ܢܘܗܪܐ

ܘܫܡܥܝ ܐ ܘܪܘܚܐ ܘܚܫܘܟܐ

ܘܡܠܝܬܗ ܠܒܝܬܝ ܝܠܕܐ

[л. 91 б] ܘܐܬܦܬܚܬ، ܠܟܢܫܐ ܠܒܝܬܐ ❖

[19] ܒܝܘܡ ܢܦܩܐ ܐܘܪܚܐ ܢܚܬ ܠܗܘܢ

ܡܠܟܐ ܘܡܕܒܪܬ ܢܦܩ ܠܗܘܢ

ܘܠܚܡܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܢܚܬ ܠܗܘܢ

ܘܟܘܪܐ ܟܝܪ ܫܠܡ ܡܪܚܡܢܘܢ ❖

[20] ܫܢܝܐ ܡܢ ܟܠ ܐܢܫܐ

ܐܫܡܥܬ ܠܟܢܫܐ ܠܐ ܡܫܡܥܢܐ

ܘܠܒܝܬܐ ܗܘܐ ܡܫܒܚܬܐ

ܦܠܛܪܢ ܗܘܐ ܡܢ ܟܪ̈ܝܐ ❖

[21] ܡܘܡ ܒܟܝ ܠܒܢ̈ܝ ܣܗܕܢܐ

ܐܝܟ ܓܒܪ̈ܐ ܡܠܒܫ̈ܢܐ

ܕܢܒܟܘܢ ܡܢ ܢܝ̈ܚܐ

ܦܓܪ̈ܐ ܘܓܦܢܐ ܘܡܘܬܬܐ ❖

[22] ܠܐ ܢܝܚܬ ܡܠܬܐ ܡܢ ܒܢ̈ܝܐ

ܘܣܘܟܠܐ ܐܘܚܕ ܪ̈ܕܘܝܐ

ܘܥܪܦܠܐ ܠܐ ܥܒܕ ܬܚܝܢܐ

ܠܐ ܐܕܪܐ ܘܠܐ ܥܘܫܢܐ ❖

[23] ܡܠܬܐ ܒܦܫܛܘܬܐ ܠܐ ܢܝܚܬ ܠܝ

ܣܕܪܐ ܒܦܫܛܐ ܠܐ ܗܘܐ ܠܝ

ܘܐܦ ܡܬܪܢ ܠܐ ܢܦܩ ܠܝ

ܗܘܦܟ ܒܐܓܪ̈ܬܐ ܟܠܝ ❖

[24] ܬܘ ܦܩܘ ܦܪܩܐ ܒܡܢܝܢܐ

ܕܓܥܝܢ ܡܢ ܢܟܪ̈ܝܐ

ܡܪܒܘ ܠܗܘܦܟܐ ܬܒܥܘ ܒܩܪ̈ܝܐ

ܦܘܩܘ ܐܝܟ ܐܘܪ̈ܚܐ ܡܥܝܪ̈ܐ ❖

[25] ܐܘ ܕܦܩܕ ܠܟܬܒܐ ܦܬܓܡܐ

ܕܢܦܠܘܢ ܥܡܗ ܡܦܩܢܐ ܒܬܘܪܐ

ܠܐ ܬܬܟܠ ܒܓܦܢܐ ܓܒܪܐ

ܠܕܡܘܕܝܢ ܒܐܓܪܐ ܦܓܪܐ ❖

[26] ܐܬܬܟܠܢ ܕܘܕ ܠܦܓܪܐ

ܗܘ ܕܢܣܒܗ ܗܘܐ ܠܢܘܚܐ

ܕܡܒܠ ܦܢܝܗ̇ ܢܘܗܪܐ

ܘܠܒܢ̈ܝܐ ܗܘܐ ܡܕܒܪܢܐ ❖

[27] ܒܒܝܬ ܟܠ ܒܝܬܢ ܡܘ̈ܬܢܐ

ܚܠܦ ܗܘ ܒܢ̈ܝܐ ܢܘܟܪ̈ܝܐ

ܦܠܐ ܕܝܬܒܠܐ ܡܘ̈ܬܢܐ

ܡܢ ܬܚܘ ܒܢ̈ܝܐ ܒܪܗܛܢܐ ❖

[28] ܩܘܡ ܐܠܗܐ ܡܢ ܒܝܬܐ

ܗܘ ܕܠܐ ܒܪܒܝܬ ܠܝܡ ܡܘܬܐ

[л. 92] ܘܒܗܘ ܕܚܝܝܐ ܟܠ // ܒܪܝܬܐ

ܪܗܛܬ ܦܪܝܩܐ ܠܡܘܬܐ ❖

[29] ܒܝܠܘܬܢ ܐܬܟܠܝ ܡܝܬܪܐ

ܡܢ ܗܘ ܒܢ̈ܝܐ ܟܘܦܪܐ

ܒܗ ܡܢܪ، ܝܬܪܝܨܐ ܡܝܬܪܐ

ܠܒܢ̈ܝܐ ܕܫܐܠܝ ܟܠ ܦܓܪܐ ❖

[30] ܐܬܬܒܪ ܐܠܗ̈ܐ ܒܒܢ̈ܝܐ

ܕܢܒܕ ܬܪܝܢ ܗܘܐ ܐܚܢ ܐܠܗܐ

ܘܒܝܕ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܬܚܬܐ

ܘܠܒܠܒܝܬܐ ܒܝܕ ܫܠܝܬܐ ❖

[31] ܡܘܡ ܒܗܘ ܠܒܘܫܬܟ ܒܒܘܪܐ

ܕܗܐ ܡܠܒܫ ܠܒܘܫ ܦܓܪܐ

ܘܒܫ ܠܒܝܬܐ ܫܦܪܐ

ܘܠܒܬ ܒܒܝܬܐ ܘܠܐ ܐܪܪܐ ❖

[32] ܒܒܕܬ ܐܬܡܒܪܬܐ ܒܝܕ ܝܠܕܐ

ܒܪܗ ܒܚܝܐ ܡܫܬܠܛܐ

ܓܒܪܬ ܒܝܠܕܝܗ̇ ܩܛܝܠܐ

ܘܦܓܥܬܗ̇ ܠܚܝܐ ܘܡܝܬܐ ❖

[33] ܒܥܒܕܝܢ ܡܛܠ ܝܨܪܐ ܒܢܦܫܢ

ܘܐܬܠ ܘܠܐ ܕܝܠ ܡܢ ܡܪܢܢ

ܠܐ ܢܐܬܠ ܝܨܪ ܒܢܦܫܢ

ܕܒܪ ܡܪܢ ܗܘ ܦܪܘܩܢ ❖

[34] ܐܬܬܥܝܪ ܘܩܘܡ ܡܬܐܠ ܢܒܝܐ

ܘܬܐ ܒܗܢ ܟܠ ܙܒܢ ܕܘܒܪܐ

ܕܛܠܒ ܡܢ ܒܚܝܐ ܝܒܝܫܬܐ

ܓܠܐ ܚܠܡ ܪܘܚܐ ܦܩܚܐ ❖

[35] ܦܩܚܝܐ ܢܫܒܠ ܙܪܚܘܝܐ

ܘܪܫܠܐ ܠܛܘܦܐ ܘܥܘܥܝܐ

ܐܦ ܢܝܪܝܘܪܐ ܠܐܒܠܝܐ

ܘܡܥܘܠܐ ܠܒܪܝܬܐ ܘܚܒܝܐ ❖

[36] ܩܘܡ ܚܙܝ ܠܒܢܝܐ ܕܗܘܐ ܟܬܒܐ

ܘܒܪܕܝܐ ܕܚܝܟܐ ܐܝܟ ܚܬܝܐ

ܕܠܒܫܬ ܠܗ̇ ܐܒܢܐ ܘܠܐ ܙܒܢܐ

ܘܠܐ ܐܒܢܐ ܘܠܐ ܡܛܘܪܒܢܐ ❖

[37] ܩܘܡ ܚܙܝ ܕܗܘܐ ܟܬܒܬ ܒܡܪܝܐ

ܘܡܪܒ ܩܠܐ ܙܟܪܝܐ

ܘܩܡ ܝܨܪܐ ܡܢ ܚܠܝ ܟܒܪܝܐ

ܘܡܒܪܝܐ ܒܒܝܬܐ ܚܠܝ ܢܐܪܝܐ ❖

[38] ܩܘܡ ܒܟܝ ܠܬܘܗܐ ܕܒܕܒܪܐ

[л. 92 б] ܕܟ̈ܠܐ ܟܠ ܠܚܝܬ ܗ̈ܢܘܢ ܗܡܒܪܐ

ܟܠ ܗܘ̈ ܕܟ̈ܠܐ ܝܬܟܠܬ ܐܝܕܐ

ܒܡܘܪܐ ܘܐܦ̈ܠܐ ܡܠܝܐ ܐܝܕܐ ❖

[39] ܩܘܡ ܚܙܝ ܕܢ̈ܗܘܢ ܢܦ̈ܠܬܐ

ܘܓ̈ܒܝܢ ܒܕܡܘܬ ܐܪ̈ܡܠܬܐ

ܘܡܢ ܦܝܪܐ ܗܘ̈ܝ ܕܬ̈ܒܬܐ

ܘܡܢ ܛܪ̈ܦܐ ܘܡܢ ܦܘ̈ܟܬܐ ❖

[40] ܐܬܬܚܒܪ ܘܩܘܡ ܒܟܝ ܒܝܬ ܟܢ̈ܫܐ

ܢܒܝܐ ܕܒܠܥܘܡ ܗܘ̈ܐ ܟܢ̈ܫܐ

ܘܬܐ ܚܙܝ ܕܠܝܬ ܐܢ̄ܫ ܕܟ̈ܠܐ ܟܢ̈ܫܐ

ܘܡܫܬܐ ܒܝܡ ܘܡܘ̈ܠܐ ܪ̈ܓܫܐ ❖

[41] ܪ̈ܓܫܬ ܐܪ̈ܓܠ ܐܘܠ̈ܬܬܐ

ܟܠ ܐܘܪܫܠܡ ܕܒ̈ܬܬܐ

ܩܘܡ ܒܟܝ ܘܪ̈ܓܠ ܐܘܠ̈ܬܬܐ

ܟܠ ܓܕܬܐ ܟܠܬܐ ܕܒܬܐ ❖

[42] ܪ̈ܓܠ ܚܠܦ ܐܪ̈ܓܠ ܐܪ̈ܓܠܝܢ

ܘܟܠ ܐܪ̈ܓܠܝܢ ܐ̈ܘܣܦ ܐܪ̈ܓܠܝܢ

ܘܟܠ ܫ̈ܓܠܝܢ ܫ̈ܓܠ ܫ̈ܓܠ ܫ̈ܓܠܝܢ

ܘܐܝܟ ܟܝ̈ܟܐ ܐ̈ܝܟ ܐܠܦܝܢ ❖

[43] ܩܘܡ ܚܙܝ ܬ̈ܠܝܐ ܡܠܦܝܢ

ܘܐ̈ܦ ܢܠ̈ܒܪܐ ܕܡܫܬܡܥܝܢ

ܘܟ̈ܗܢܐ ܐܝܟ ܪ̈ܒܢܐ ܕܒܝܫܝܢ

ܘܒܡܘܡܬ̈ܐ ܕܒܢܒ̈ܠܐ ܦܓܥܬ݂ ✣

[44] ܟܕ ܠܝܬܐ ܕܐܝܟܠ ܟܢܫܘܗܝ

ܟܕ ܠܙܒ̈ܢܝܢ ܠܟܢܫܘܗܝ

ܘܟܕ ܠܝܬܐܝܬܐ ܟܢܘܫܬܗܝ

ܐܡܗܬܐ ܣܠܩ ܗܘܢܩܘܗܝ ✣

[45] ܡܘܡ ܣܘܪ ܐܬܟܦܐ ܒܥܘܦܪܐ

ܕܒܝܬܐ ܗܡܢܝܠܐ ܘܓܦܢܪܐ

ܕܗܐ ܪܚܡ ܐܢܘܢ ܥܘܬܪܐ

ܕܠܐ ܣܪܘ ܠܚܫܐ ܒܩܛܘܪܐ ✣

[46] ܡܘܡܗ ܥܠܝܒܐ ܘܐܡܗܬܐ

ܕܡܠܗ ܠܐܪܥܐ ܒܪܬܐ

ܣܪܘ ܠܕܘܟܬܐ ܡܦܪܥܬܐ

ܕܗܘܝ ܡܟܡܪ̈ܐ ܕܢܛܘܬܐ ✣

[47] ܟܗ ܠܡܕܒܚܢܘܗܝ ܢܡܒܪܐ

[л. 93] ܕܣܠܩ ܟܗܝܐ ܐܦ // ܒܘܡܪܐ

ܗܘܐ ܡܒܡܪܐ ܠܟܒܪܐ ܦܡܪܐ

ܐܢܫܐ ܕܩܣܡ ܡܢ ܣܝܒܪܐ ✣

[48] ܬܐ ܝܡܚܗܝ ܕܥܦܠ ܡܠܝܪܐ

ܕܪܘܫܐ ܡܢ ܬܢܪܐ ܒܒܝܪܐ

ܣܪ ܠܬܟܬܐ ܛܢܝܪܐ

ܘܒܝܬܐ ܕܬܢܘܢ ܐܒܢܝܪܐ ✣

[49] ܐܬܬܟܒܪ ܦܘܠܚܘ ܛܘܒܢܐ

ܕܢܨܘܒܬܗ ܗܘܬ ܐܘܠܨܢܐ

ܚܙܝ ܠܒ̈ܢܝܐ ܒܪ̈ܢܫܐ
ܕܡܬܪܪܦ ܘܠܐ ܚܘܫ̈ܒܐ ❖
[50] ܡܦܝܩ ܩܘܡܬ ܥܠ ܐܪܡܠ̈ܬܐ
ܕܝܬܬܪܡܘܢ ܡܢ ܒܢ̈ܬܐ
ܚܙܝ ܒܢ̈ܬܐ ܚܪ̈ܒܬܐ
ܘܐܪܡܠܬܐ ܚܕܘܪ̈ܬܐ ❖
[51] ܒܟܘ ܕܚܝܐ ܥܠ ܡܪ̈ܟܟܐ
ܐܬܚܘܝ ܒܢ̈ܝܐ ܒܪܢܫܝܐ
ܕܢܫܬܘܝܐ ܠܕܚܝܐ ܘܠܚ̈ܫܝܟܐ
ܗ̈ܢܐ ܕܐܬܝ ܒܡܪܩ ܕܢܐ ❖
[52] ܘܗ̈ܢܐ ܕܒܝܠ ܐܢ̄ܐ
ܠܗ̈ܘ ܒܚܙ̈ܝܐ
ܘܐܬܒ ܗ̈ܪܐ ܚܘܫܟ̈ܢܐ
ܐܫܬܘܝܐ ܠܕܚܝܐ ܘܠܚ̈ܫܝܟܐ
ܘܟܡ ܦܬ̈ܓܡܐ ܬܒܪ ܢܒܝܐ
ܐܝܟܘܠ ܒܡܫܘܚ̈ ܠܗܘ ܐܘ̈ܪܐ
ܘܐܝܡܬܐ ܒܡܘܬܐ ܦܠ̈ܓܢܐ
ܚܘܢܢ ܒܪܚܡܝܟ ܐܘ ܡܪܚܡܢܐ ❖

[3]

л. 90 б Другое, Варды, о голоде и чуме, и недостатке дождя
И используется для моления и поста

Придите дети, послушайте меня[16]*!*

1. Какой обладатель разума
И чистый умом, и светлый разумением
Был бы неколебим во время это!
Ибо вот пришло в него всякое искушение!
Саранча злая и губительная,
И голод, и смерть ужасающая!

2. Боже, море милости,
Весь во всем исполненный милости!
Излей благодать и милость
На народ Твой, жаждущий милости!

3. А если мы не достойны милости,
Ибо лишены мы милости,
Ради рабов Твоих окажи милость тем,
Кого по милосердию Твоему назвал Ты их
друзьями[17].

4. Пробудись, царь тварей,
Адам, который не трудился!
Посмотри на человечество, которое в поту
Изнемогает, а нет у него пищи!

5. Пробудись, Ева, посмотри на дочерей твоих! –
Проклятия их превзошли твои!
Упроси Господа твоего, ребенка твоей дочери,
Чтоб помиловал Он дочерей твоих!

6. «В поте лица вашего
Да будете есть хлеб!»[18] — сказал Он вам.
Приди, посмотри на детей Твоих,
Которые от своего пота хлеба не имеют.

---

[16] Пс 33 (34), 12.

[17] Лк 12, 4; Ин 15, 14–15.

[18] Быт 3, 19.

7. Пробудись, второй Адам –
Праведный и блаженный Ной!
Ибо не видел он в ковчеге голода
На протяжении двенадцати месяцев[19].

8. Ты положил корм в ковчеге
Для скота и зверей.
Восстань, испроси милости для человечества,
Которое пропадает от нехватки пищи!

9. Пробудись и восстань, сын жителей Ура[20],
л. 91 Который стал отцом евреев!
А бежал он в обитель египтян,
Ибо усилился голод в обители хананеев[21].

10. Дал тебе фараон дары
Ради верующей Сарры[22].
Испроси у Господа твоего изобилие
Ради святой Церкви!

11. Пробудись, Исаак, который из-за голода
Бежал к Авимелеху верующему[23]!
И посеял он, и даровал ему Милосердный
Не меньше, чем сторицей.

12. Восстань, уговори, подобно мужу
Верующему, праведному и истинному,
Чтоб даровал нам дождь Благой,
И послал благословение на урожай.

13. Пробудись, Яков, который бежал
И с посохом своим перешел Иордан[24].

---

[19] В книге Бытия сообщается, что потоп начался во второй месяц шестисотого года (Быт 7, 11), а второго месяца шестьсот первого года земля высохла (Быт 8, 13–14).

[20] Т.е. Авраам, который родился в Уре (Быт 11, 26–28).

[21] Быт 12, 6; 10–14.

[22] Имеется в виду потомство, это суждение встречается в посланиях апостола Павла (Евр 11, 11).

[23] Быт 26, 23–31.

[24] Быт 32, 10.

И обратился к нему Благой и споспешествовал ему.
И пребывал он в двух станах[25].

14. Восстань, испроси у Господа тварей,
Чтоб не презрел Он молитву сию.
Поскольку через тебя дал Он Лавану
благословения[26],
Пусть даст Он и нам блага!

15. Пробудись и восстань, Иосиф, угнетенный,
Который был продан из зависти.
И дал Благой его руками хлеб
Его братьям и всему его народу[27].

16. Если Иосиф продавцов своих
Приобщил к благам своим,
Тем более Господь Иосифа и его братьев
Простит по милости своей поклоняющихся Ему!

17. Пробудись, Моисей, который знамения
Страшные и могучие
Сотворил в Египте прообразом распятия[28],
Пред фараоном, исполненным злобы.

18. И сказал ты, и явился слепень
И саранча, и жуки, и вредители[29],
И наполнил ты Египет ужасом,
л. 91 б И вывел народ проклятый.

19. Среди моря Он даровал им путь,
Господь твой Мерру посластил для вас[30]
И хлеб с неба дал им,
И мясо рассыпал пред ними[31].

---

[25] Быт 32, 10.

[26] Быт 30, 27.

[27] Быт 47, 27.

[28] Числ 21, 9. О том, что это — прообраз распятия Христа, впервые упомянуто в Ин 3, 14–15.

[29] Дословно: саранча; Исх 8, 16, 20; 10, 13.

[30] Исх 15, 23–25.

[31] Исх 16, 12–15.

20. Водой из скалы
    Напоил ты народ неверующий[32].
    И тельца стал прославлять он,
    А Господа твоего прогневлять[33].

21. Восстань, испроси поколению нашему бедному
    Как муж прощенный,
    Чтоб отвел от нас Милосердный
    Саранчу и голод, и чуму!

22. Не выпал дождь с туч,
    А жара пожгла посевы.
    А гусеницы не оставляли в садах
    Ни кедров, ни лилий.

23. Дождь не лил на нас зимой —
    Жатвы летом не было у нас.
    И если Господь твой не пощадит нас,
    Погибель ждет всех нас.

24. Явись и смотри на жалкую саранчу,
    Что сильней плотников!
    Она приблизилась к листьям, засохли корни,
    И стали они, как черные головни.

25. О, который насытил народ свирепый,
    Который вместо имени Твоего прославил быка[34]!
    Не дай умереть от голода лютого
    Исповедующим Отца и Сына!

26. Пробудись, блаженный Давид!
    Тот, что видел бестелесного,
    Который обнажил свой огненный меч
    И уничтожал народ[35].

27. На твой дом ты просил чуму,
    Во избавление этого народа злодейского.

---

[32] Исх 17, 5, 6; Числ 20, 8–11.

[33] Исх 32, 1–4.

[34] Там же.

[35] 2 Цар 24, 16–17.

Молись, чтоб отнята была чума
От народа христианского!

28. Восстань, Илия, из сада,
До сих пор не вкусивший смерти[36]!
л. 92 И испроси милости // для твари,
Которая приблизилась к смерти!

29. По твоей молитве отнят был дождь
От народа-отступника[37].
По ней Господь мой да распрыскает дождь
На народы, просящие в надежде.

30. Пробудись, Елисей избранный!
Который был подобен двум Илиям[38]!
И сделал он масло из воды[39],
А соленое сделал сладким[40].

31. Восстань, испроси окончание голоданию нашему!
Ведь вот, мы дошли до безнадежности!
И око наше глядит на небо,
Но нет ни давильни, ни гумна[41]!

32. В одну ночь сотворил ты чудо
Среди народа израильского.
Рассеял ты его жестоких врагов,
А его насытил хлебом и водой.

33. В Самарии женщины убили своих детей
И съели, и не побоялись Господа своего[42].
Не едят наши женщины детей своих,
Ибо Сын Господа их — надежда их!

---

[36] Имеется в виду, что Илия был вознесен на колеснице вместе с телом (4 Цар 11, 12).

[37] 3 Цар 17, 1, 7.

[38] 4 Цар 2, 9–10.

[39] 4 Цар 3, 1–22.

[40] 4 Цар 2, 19–22.

[41] Т.е. ни вина, ни хлеба.

[42] 4 Цар 6, 28–29.

34. Пробудись и восстань, Иоиль, пророк!
    И приди, восплачь над скудным временем нашим,
    Ибо более чем на еврейский народ
    Обрушился на нас гнев суровый[43]!

35. Саранча повредила посевы,
    А жучки — листья и цветы.
    А также гусеницы — деревья,
    А кузнечики — виноградники и сады!

36. Восстань, смотри на отару, которая вот вопиет
    И проливает слезы, словно воду!
    Ведь нет у нее ни пастыря, ни пастбища!
    Нет ни пастыря, ни паствы!

37. Восстань, смотри, вот вопиют стада[44],
    И издают горестные гласы, [как на] заклании.
    И лишились женщины мужей,
    А рабы сделались свободными.

38. Восстань, восплачь в день празднества,
    л. 92 б Ибо не поступила в дом Господа твоего мука.
    Вошла та, что не принесла горсти
    Зерна, ни наполненной пригоршни.

39. Восстань, смотри, как стонут поля,
    И вопиют подобно вдове.
    Ибо лишились они плодов,
    И листьев, и ветвей.

40. Пробудись и восстань, начни рыдание,
    Пророк, который каждый день рыдал.
    И приди, посмотри, нет никого, кто бы не плакал.
    А правда убежала, и победило беззаконие.

41. Сочинил ты четыре плача[45]

---

[43] В книге Иоиля повествуется о нашествии саранчи, гусениц и жуков, т.е. о ситуации, сходной с описываемой в данном песнопении (Иоиль 1, 6–13).

[44] Крупного рогатого скота.

[45] В Пешитте Книга Плач Иеремии разделена на четыре главы, а не пять,

Об опустошенном Иерусалиме.
Восстань, зарыдай и сочини плач
О Церкви, невесте чистой!

42. Сочини вместо четырех сорок,
И к сорока прибавь семьдесят!
А к семидесяти — семь на семь раз по семьдесят!
А если возможно, тысячу тысяч!

43. Восстань, смотри на отроков, которые изнурены!
А также на детей, которыми пренебрегли!
И на священников, словно жертвы закланных,
И на жрецов, что недугами связаны!

44. Восплачь о женщинах, которые ели своих детей!
Восплачь о продающих своих детей!
И сделали они свободных дочерей своих
Матерями от нужды своей!

45. Восстань, посмотри, испытай красавцев,
Соблазнительных, изящных и красивых!
Ведь вот они походят на головни,
Ибо не видели хлеба на подносе!

46. Восстаньте, апостолы и праотцы!
Ибо наполнена была земля церквами.
Смотрите на священные места,
Что стали обителью язычества!

47. Восплачьте об их чтимых алтарях,
л. 93 Ибо вместо священников, // а также пресвитеров
Стали они обителью народа лютого!
Людей, что смраднее свиней!

48. Явись, Симон, носивший ключи
От неба, сделанные Господом[46]!
Посмотри на брошенных пастырей,
И овец Господа твоего, погибших!

49. Пробудись, Павел, блаженный,

как в русском переводе.

[46] Мф 16, 17–19.

Радостью которого было утеснение[47]!
И смотри на народ христианский,
Который преследуем без пощады!

50. Ты наказывал, о вдовах,
Чтоб кормились они церквами[48].
Смотри, церкви опустошены,
Вдовы побираются!

51. Испросите милости для сочинителя,
Вы, народ христианский!
Чтоб удостоился я милости и пощады,
Когда утвержден будет престол суда!

52. И когда войду я
На то испытание,
И Господь испытает помышления.
Да буду я удостоен милости и пощады!
И со святыми сынами десницы
Войду в тот чертог
И возопию устами и языком:
«Пощади меня, по милости Твоей, о Милостивый!»

[47] 2 Кор 12, 9–10.

[48] В 1 Послании к Тимофею ап. Павел делит вдов на неистинных и истинных, т.е. благочестивых; только истинных должна обеспечивать церковь (1 Тим 5, 3–16).

[4]

[л. 96 б] ܐܚܪܬܐ ܡܛܠ ܟܦܢܐ ܘܣܘܒܥܐ

ܕܗܘܐ ܟܢܫܬ ܐܬܡܠܘ ܕܒܢ̈ܝܐ ❖ ܕܢܝܠܗ ܕܦܪ̈ܙܐ

ܘܐܬܚܙܝ ܒ ܘܪܢܐ .

[1] ܐܘ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܗܐ ܒܥܢ
ܘܗܐ ܗܢܝܢ ܢܬܢܝܢ ܘܗܐ ܡܬܪܢܝܢ
ܘܗܐ ܡܥܝܢ ܢܒܥܝܢ ܘܡܣܒܥܝܢ
ܦܬܘܪ̈ܘܗܝ ܛܘܒ ܟܠ ܦܚܒܐܢ
ܘܒܢ̈ܝܢ ܠܡܥܘܚܕܐ ܟܟܪܝܢ ❖
[2] ܟܒܘ ܢܟܒܘ ܒܦܪܢܣܬܗ
ܘܟܒܘ ܕܡܪܢܩܐ ܟܠܝܬܗ
ܕܝܫܬܟܚ ܒܟܠܩܘܝܬܗ
ܟܠ ܕܒܢ ܘܟܠ ܦܥܘܝܬܗ ❖
[3] ܠܟܐ ܦܥܢܐ ܕܥܟܒܢ
ܘܠܐ ܢܬܬܗܢܟ ܕܒܢܢ[1]
ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܒܟܢܢܝܢ ܣܘܢܢ
ܗܘ ܟܝܡ ܕܒܝܕܢܝܢ ܥܟܒܢ ❖
[4] ܟܦܢܐ ܕܗܘܐ ܒܟܒܗ ܟܝܪܝܢ
ܘܐܟܪ̈ܙܐ ܕܗܘܐ ܒܥܡܪܝܢ

[1] Add. 1982: ܠܕܒܢܢ

ܟܕ ܟܠܗ ܐܪܥܐ ܡܬܬܙܝܥܐ
ܪܫܝܐ ܠܗܘܢ ܘܐܦ ܠܗ ܕܢܚܡ ✤
[5] ܒܡܪܢܝ ܐܪܥܗ ܝܘܢܝܐ
ܘܪܘܪܒܐ ܟܠܗ ܡܕܝܢܬܐ
ܒܐܪܥܐ ܠܐ ܦܓ ܝܘܢܝܐ
ܘܠܐ ܒܪܝܐ ܘܠܐ ܡܕܝܢܬܐ ✤
[6] ܠܡܪܘ ܝܘܢܝܐ ܡܢ ܒܒܠܐ
ܘܦܢܝܐ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ
ܘܩܢܬ ܠܝܘܢܝܐ ܡܦܪܢܐ
ܘܠܐ ܢܪܘܬܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ✤
[7] ܝܘܢܝܐ ܕܥܒܕܝܢ ܗܘܘ
ܘܦܩܠ ܝܘܢܝܐ ܕܐܚܒ ܗܘܘ
ܦܬܓܡܐ ܠܚܘܪܐ ܡܢ ܥܠܡ[2] ܗܘܘ
ܘܕܚܠܬܐ ܠܢܘܪܐ ܗܘܘ ✤
[8] ܕܒܪܗ ܘܩܠܝܗ ܠܒܬܘܠܘܬܐ
ܕܬܠܒܝܢ ܒܗܘܢ ܘܬܬܒܣܡܝܢ ܒܗܘܢ
ܠܐ ܒܝܕ ܗܝܢ ܕܬܒܝܢ ܒܗܘܢ
ܘܠܐ ܬܒܢܘܢ ܢܪܬܘ ܐܝܢ ✤
[9] ܐܝܬ ܕܬܠܬܗܘܢ ܡܒܪܝܗܘܢ
[л. 97] ܘܪܘܪܬܗܘܢ ܒܝܬ // ܡܒܪܝܗܘܢ
ܕܐܝܢܘ ܗܝܢ ܒܐܦܝܗܘܢ
ܬܪܒܝܗܘܢ ܘܡܒܝܬܘ ܠܒܝܬ ܝܘܗܘܢ ✤

[2] Add 1982: ܡܥܠ

[10] ܐܒܗ̈ܐ ܘܢܒܝ̈ܘܗܝ
ܢܛܘܪܐ ܓܢܣ ܐܒܗ̈ܘܬܗܘܗܝ
ܓܢܒܪܐ ܓܪܒܐ ܡܢܟܘ ܟܠܗܘܢ
ܘܠܡܬ ܓܪܒܐ ܕܓܠ ܟܠܗܘܢ ❖

[11] ܐܦ ܪ̈ܘܚܐ ܕܫܒܝܚܝܢ ܗܘܘ
ܘܡܕܒܚܐ ܕܡܢܟܣܝܢ ܗܘܘ
ܚܝܠ ܦܪܫܘ ܘܐܬܦܪܫܘ ܗܘܘ
ܘܡܘܬܐ ܓܙܪܐ ܠܚܝܡܘ ܗܘܘ ❖

[12] ܐܝܟ ܕܪܕܝܘ ܟܠ ܕܡܝܢ ܗܘܘ
ܘܢܦܫܬܗܘܢ ܓܒܪܐ ܟܕܪܘ ܗܘܘ
ܒܟܝܢܐ ܠܐ ܐܣܬܟܠܘ ܗܘܘ
ܕܡܢ ܡܘܬܐ ܢܬܦܨܘܢ ܗܘܘ ❖

[13] ܐܝܟ ܕܟܠܗ ܟܠܬܐ ܫܒܝܫܝܢ
ܫܒܝܚܬܗܘܢ ܠܐ ܪܒܝܫܝܢ
ܘܒܠܝܬܐ ܠܦܓܪܝܗܘܢ ܐܟܠܝܢ
ܠܡܕܒܚܬܗܘܢ ܡܢܬܫܝܢ ❖

[14] ܐܝܟ ܕܓܠ ܡܩܠܩܠܐ ܗܣܦܝܢ
ܘܡܬܟܠܝܢ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܬܫܝܢ
ܘܐܝܟ ܕܓܠ ܚܝܠ ܬܪܬܐ ܟܪܟܝܢ
ܘܡܢ ܬܡܢ ܠܥܘܡܩ ܐܙܠܝܢ ❖

[15] ܐܝܟ ܕܚܒܝܫܝܢ ܒܐܘܪ̈ܚܬܐ
ܘܐܝܟ ܕܢܒܥܝܢ ܡܘ̈ܗܒܬܐ
ܘܐܝܟ ܬܘܒ ܕܟܠܗ ܢܩܠ̈ܬܐ

ܡܬܒܪܝܢ ܡܢ ܢܫܡ̈ܬܐ ❖

[16] ܐܝܟ ܙܡܪ̈ܘ ܠܚܫ̈ܐ ܠܚܫ̈ܐ

ܘܝܗܒܬ ܢܦܫܗܘܢ ܡܢ ܟܠܗ̈ܐ

ܘܐܝܟ ܕܝܠܗ̈ܐ ܠܝܫܘ ܡܪܢ ܠܚܫ̈ܐ

ܡܪܢ ܘܚܒܪ̈ܬܐ ܕܫܪ̈ܬܝܢ ܦܬ̈ܓܡܐ ❖

[17] ܐܝܟ ܕܢ̈ܟܝܢ ܒܕܡܗܘܢ ܒܒܝܪ̈ܐ

ܓܫܡܐ ܙܦܪ̈ܐ ܘܓܒܝܪ̈ܐ

ܦܠܚܘܬܐ ܓܒܪܗܘܢ ܫܡܪ̈ܐ

ܘܡܪܢ ܫܒܚܬ̈ܐ ܙ ܓܒܓܒܝܢ ܠܦܓܪ̈ܐ ❖

[18] ܘܐܝܟ ܗܠܝܢ ܒܓܦܢ̈ܐ ܡܒܬܝܢ

ܐܝܟ ܕܠܒܓܫܗ̈ܘܢ ܦܓܥܐܝܢ

ܘܐ̈ܦ ܗ̈ܢܘܢ ܕܠ̈ܐ ܦܡܢ ܡ̈ܥܬܝܢ

[л. 97 б] ܡܪܢ ܟܬܒܐ ܠܒܫܘܠ ܬ̈ܣܬܝܢ ❖

[19] ܐܝܟ ܕܫܒܝܒܐ ܟܠ ܓܪ̈ܦܬܗܘܢ

ܘܐ̈ܦܘܬܐ ܣܕܒܪܝܢ ܠܗܘܢ

ܦܢܕܪܘ ܒܠܗ ܡܢܟܣܗܘܢ

ܘܡܢ ܡ̈ܘܬܐ ܦܪ̈ܩܘ ܐܢܘܢ ❖

[20] ܡܒܬ ܫܠܡ̈ܐ ܘܠܒܫܬ ܕܬܓܪ̈ܐ ܠܗ

ܦܟܠܝܠ̈ܐ ܘܠܒܫܬ ܕܐ̈ܦܠܐ ܠܗ

ܘܦܪܕܝܣܐ ܘܠܒܫܬ ܕܦܪܕܣ ܠܗ

ܘܢܟܒܟ̈ܐ ܘܠܒܫܬ ܕܟ̈ܦܪ ܠܗ ❖

[21] ܠܟ̈ܬܒܪ̈ܐ ܢܗܪ̈ܐ ܡܠܠܬ

ܠܢ̈ܛܠܬܝܐ ܥܡܒܠܬܐ ܡܪܢܠܬ

ܠܒܘܫܐ ܡܚܬܐ ܐܦܠܝܬ

ܘܐܪܥܐ ܠܚܘܪܝܗ ܐܓܠܝܬ ❖

[22] ܠܝܡܐ ܝܘܢܢܐ ܠܐܪܡܠܘܬܐ

ܘܠܐ ܣܘܥܪܢܐ ܠܓܒܝܬܐ

ܘܠܐ ܒܘܣܪܐ ܠܟܐܪܬܐ

ܘܠܐ ܫܘܪܪܐ ܠܢܒܩܬܐ ❖

[23] ܡܢܬܗ ܛܠܝܐ ܥܡ ܢܠܘܕܐ

ܒܥܒܪܗ ܥܠܝܡܐ ܥܡ ܥܕܘܪܐ

ܘܥܡ ܢܫܝܐ ܣܒܝܗ ܥܒܝܕܐ

ܦܠܡܬܘܪܬܐ ܗܦܟܗ ܟܐܪܐ ❖

[24] ܫܝܩܐ ܡܡܝܬܝܢ ܘܡܪܗܛܝܢ

ܢܫܩܐ ܠܬܠܡܝܢ ܘܡܙܪܩܝܢ

ܡܬܠܝܐ ܪܡܝܢ ܘܠܐ ܡܬܢܥܢܝܢ

ܘܕܐܬܥܢܝܘ ܒܢܦܫܗܘܢ ܟܦܪܝܢ ❖

[25] ܐܝܬ ܕܒܣܪܐ ܕܡܝܬܐ ܐܟܠܝܢ

ܘܐܝܬ ܕܓܪܒܐ ܒܪܝܐ ܩܛܠܝܢ

ܘܐܝܬ ܕܪܘܚܐ ܒܦܘܡܗܘܢ ܠܒܝܢ

ܒܢܘܪܬܐ ܕܠܐ ܗܒܪ ܡܥܠܝܢ ❖

[26] ܒܥܒܪܗ ܩܢܝܐ ܘܦܢܝܐ

ܢܦܠܘ ܙܢܝܐ ܘܓܢܝܐ

ܥܒܕܐ ܘܝܩܐ ܦܬܠܝܐ

ܗܘܝ ܬܐܠܨܘ ܠܢܒܪܝܐ ❖

[27] ܥܡ ܠܐ ܝܕܥܐ ܥܣܢܒܬܐ

ܘܢܛܠܠ ܕ̈ܝܢܐ ܒܒܪܝܬܐ

ܕܠܝܬ ܫܘܩܐ ܕܠܝܬ ܒܗ ܡܚܝܬܐ

ܘܠܐ ܒܝܬܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܟܠܬܐ ❖

[28] ܒܛܠܠܗ ܒܛ̈ܘܪܐ ܘܩܪ̈ܘܢܝܗܘܢ

[л. 98] ܘܪ̈ܒܢܝܗܘܢ // ܘܬܠܡܝ̈ܕܐ

ܒܟܪܘ ܩܫ̈ܬܐ ܥܡ ܩܫ̈ܬܝܗܘܢ

ܘܟܠ̈ܠܐ ܥܡ ܡ̈ܪܟܒܬܗܘܢ ❖

[29] ܐܒ̈ܗܐ ܫܒܩܘ ܠܒܢ̈ܝܗܘܢ

ܒܢ̈ܝܐ ܒܟܪܘ ܠܐܒ̈ܗܝܗܘܢ

ܘܢܦܠܘ ܐ̈ܚܐ ܠܐ̈ܚܝܗܘܢ

ܘܩܡܘ ܟܢ̈ܫܐ ܥܠ ܩ̈ܪܝܗܘܢ ❖

[30] ܝ̈ܠܕܬܐ ܗܢܝ ܒܢ̈ܝܗܝܢ

ܘܚܡ̈ܘܬܐ ܒܟܪ ܟܠ̈ܬܗܝܢ

ܒܬܘ̈ܠܬܐ ܥܡ ܚܬ̈ܢܝܗܝܢ

ܘܚܬ̈ܢܬܐ ܥܠ ܐ̈ܒܗܝܗܝܢ ❖

[31] ܡܛܠܠ ܢܘܪܐ ܫܠܝܐܢ

ܡܛܠܠ ܥܢܢܐ ܢܛܝܪܝܢ

ܘܐܝܟ ܕܒܛܘܦܢܐ ܡܬܛܫܝܢ

ܥܡ ܕܠܐ ܡܫܬܝܢ ܠܗ ܐܪܥܝܢ ❖

[32] ܗܪܘ ܚܕܐ ܡܢ ܥܣܪܐ

ܘܫܘܝܐ ܡܢ ܟܠ ܥܣܪܐ

ܘܒܢܬܐ ܗܘܝ ܐܝܟ ܡܕܢܚܐ

ܘܢܘܪܐ ܕܒܥܪܐ ܠܒܪܝܬܐ ❖

[33] ܟܕ ܒܗܠܝܢ ܡܬܦܢܝܢ ܗܘܝܬ
ܦܓܥܬܝܢ ܗܠܝܢ ܐܝܟ ܗܘܝܬ
ܘܫܟܝܪ ܗܘܝܬ ܘܡܬܒܟܝܐ ܗܘܝܬ
ܒܥܝܐ ܠܝ ܡܢ ܐܡܪ ܗܘܝܬ ❖

[34] ܕܐܝܟ ܓܒܪܐ ܘܝܬܒܐ ܡܙܥܡܢ
ܛܠܝܐ ܕܠܐ ܚܛܗ ܠܡܢ ܩܛܠܝܢ
ܘܐܝܟ ܓܢܒܪܐ ܡܬܓܢܒܪܝܢ
ܒܣܝܦܐ ܠܛܠܝܐ ܩܛܠܝܢ ❖

[35] ܢܣܒܬ ܟܠܗ ܒܐܘܠܨܢܐ
ܘܣܝܒܪܬ ܟܠܗ ܐܝܟ ܐܪܡܠܬܐ
ܕܐܦ ܦܪܝܫܐ ܡܠܝܐ ܙܘܥܬܐ
ܟܠ ܡܢ ܟܒܪܬ ܡܙܥܘܬܐ ❖

[36] ܠܐ ܕ ܚܒܫܬ ܒܟܠܐ ܦܣܩܬܝܢ
ܠܐ ܬܕܟܪ ܕܒܟܠܐ ܠܚܒܫܬܝܢ
ܘܐܝܟ ܠܚܒܫܬܐ ܠܐ ܦܪܫܬܝܢ
ܒܟܪ ܐܝܟ ܒܙܪ ܡܘܪܣ ܐܘܣܝܕܬܝܢ ❖

[37] ܗܠܝܢ ܕܫܪܝܐ ܐܚܝܬ ܕܡܢܬܝܢ
ܐܝܬ ܕܟܣܠܝܬܗܘܢ ܡܢܬܝܢ
[л. 98 б] ܒܪܡ ܢܒܝܐ ܗܘܘ ܘܠܐ ܫܚܬܝܢ[3]
ܒܗܘܢ ܢܒܝܐ ܕܟܬܝܒܝܢ ❖

[38] ܡܠܠܬܝܢ ܐܘ ܕܘܝܐ

[3] Vat. Syr. 567, дополнительное полустишие:
ܘܐܝܬ ܕܟܕ ܠܐ ܚܠܗܐ ܡܢܬܝܢ. Оно, вероятно, является поздней вставкой, т. к. искажает структуру строфы.

ܡܬܢܟܦܢ ܗ̈ܠܝܢ ܒ̈ܢܬܐ
ܕܝܠܕܬ ܐܒܪ̄ܗܡ[4] ܒܡܕ̈ܢܬܐ
ܘܕܐܒܗ̈ܬܢ ܢܟܪ̈ܬܘܢ ܗ̈ܘܐ ❖
[39] ܒܪ ܗ̈ܠܝܢ ܢܫ̈ܐ ܢܟܦ̈ܬܐ
ܐܬܪ̈ܗܒܬ ܐܦ ܐܬܬܕܒܬ
ܘܐܬܕܒܪܬ ܩ̈ܠܐ ܦܫܝܛܬ
ܡܪܝ ܠܐ ܐܫܬܡܥ ܩܠܗ ܕܢܫܚܝܬ ❖
[40] ܐܘ ܟܢܘܫܬܐ ܠܢ̈ܫܝܗ ܟܠܗ
ܘܠܡܘܬܐ ܕܢܦܫ̈ܗ ܦܪܘܩ ܟܠܗ
ܠܟܘ ܒܟ̈ܢܬ ܘܦܫܩܘ ܡ̈ܠܝ
ܘܠܟܢܘܬܐ ܡܢ ܓ̈ܠܐ ❖
[41] ܐܘ ܢ̈ܫܐ ܡܪ̈ܚܡܢܝܬܐ
ܚܙܝ ܕܠܪ̈ܚܡܘܗ ܠܡܘܢܝܬܐ
ܦܘܩܝ ܠܗ ܡܩܛܪܢܝܬܐ
ܡܢ ܢܘܪܐ ܕܓܠܝܦܢܝܬܐ ❖
[42] ܡܪ̈ܐ ܠܓܒܐ
ܚܘܝ ܠܢܦܫܟܐ
ܕܟܕ ܢܫܒܩܝܢ ܒܝܬ ܒܢ̈ܝܗܘܢ
ܒܥܝܢ ܠܒ̈ܢܝܗܘܢ ܟܡܐ ܕܒܢ̈ܝܗܘܢ
ܘܚܘܐ ܒܪ̈ܚܡܝܗܝܢ ܘܒܡܝܢܘܬܗܝܢ
ܦܪܚܘ ܠܥ̈ܒܕܝܗܝܢ ܘܠܩ̈ܘܬܗܝܢ
ܠ̈ܟܝܗܝܢ ܐ̈ܚܐ ܕܝܠܗܝܢ ܘܝܠܕܘ
ܘܐܢܫܝܗܝܢ ܘܡܫܟܢܗܝܢ ܘܡܘܒܠܐ ܢܦܩܘ ❖

[4] Add. 1982: ܐܒܪܗܡ

[4]

л. 96 б

Другое, по поводу голода и чумы, бывших в году 1536 греков[49]
Варды

Охватили меня судороги[50]

1. О, дни наши, до чего злы!
И до чего жизнь зла, и до чего горька!
И до чего жестоки боли наши и сильны!
А грехи наши тоже весьма многочисленны!
А вины наши превосходят меру.

2. Кто [столь] мудр в суждении своем,
И кто чистый в слове своем,
Что разъяснит в учении своем
О нашем времени и о жестокости его.

3. В жестокий слух, что слышали мы,
Не верилось рассудку нашему.
Во дни наши своими глазами увидали мы,
Нечто, что слышали своими ушами.

4. Голод, что охватил Египет[51],
И пагуба, что была в Самарии[52],
Как схожи с временем нашим!
Оно походит на них[53], а они походят на него.

5. В Египте покупали владения
И дворы с имениями.
В наше время не осталось ни владений,
Ни домов, ни имений.

6. Перевелись владения от голода,
А владельцы — от чумы.

---

[49] Селевкидского летоисчисления; т.е. 1225 г. н.э.

[50] Возможно, парафраз Ис 13, 8.

[51] Быт 41, 55–56.

[52] Вероятно, имеется в виду голод в Самарии: 3 Цар 18, 2, либо 4 Цар 6, 25.

[53] Т.е. на бедствия.

И нет приобретающего владения.
И нет наследующего мамону.

7. Здания, бывшие славными,
И гласами собраний оглашавшиеся,
Неожиданно стали жилищем сов
И пугалом для очевидцев.

8. Ибо они[54] строили и воздвигали дома свои,
Чтоб восседать в них и веселиться в них.
Однако же ни они не восседают в них,
Ни их дети не унаследовали их.

9. А некоторым дома их стали могилами их.
л. 97 А дворы их стали // кладбищами их.
И затворили они пред собой
Двери и померли за ними.

10. Родители и их дорогие[55],
Чада с матерями своими —
На одном одре умерли все они.
И нет никого, кто бы вошел к ним.

11. И чувства, прославляемые ими,
И члены, украшавшие их,
Голодали и жаждали и страдали.
И вкусили они горькую смерть.

12. Некоторые продали все, чем владели,
А самих себя сделали рабами,
Но ничем не смогли
Избавится от смерти.

13. Некоторые уснули внутри домов,
А соседям невдомек.
И собаки их тела поедают,
И члены их гложут.

14. Некоторые повержены перед испражнениями,
И были съедены прежде, чем умерли.

[54] Т.е. владельцы.

[55] Т.е. дети.

А некоторые у двери преклонили колени,
И оттуда отправились в шеол.

15. Некоторые склонились на дорогах.
А некоторые усохли по углам.
А некоторые на полях
Разрываются зверьми.

16. Некоторые вопили: «Хлеба! Хлеба!»,
И вышла их душа из мира.
А некоторые вкушали пепел, будто хлеб,
Как в псалме сто два[56].

17. Некоторые гложут, как скотина,
Траву, вонючую и горькую.
И на смерть глаза их обращены,
И, будто клада, желают они могилы.

18. И поистине, даже эти умерли от голода.
Некоторые, у которых множество товаров,
И даже те, что [обычно] никак не умирают,
л. 97 б Будто стадо, // сходят в шеол.

19. А некоторые уснули на одрах своих.
А врачи обступают их.
И они обещали все имущество свое,
А от смерти не спаслись.

20. Умер ребенок, но некому рыдать о нем.
И юноша, но некому оплакивать его.
И ближний, но нет ближнего его.
И любимый, но некому похоронить его.

21. Богатырей убила разруха,
Сильных ослабило известие.
Проворных свалили вопли.
А земля пожрала обитателей ее.

22. Нет числа вдовам.
И нет счета пленницам.
И нет стыда знатным [женщинам].
И нет савана праведным [женщинам].

---

[56] В рус. пер. это сто первый псалом (Пс 101, 10).

23. Умерли дети с младенцами.
Скончались юноши с отроками.
И покойники числом превысили живых.
И в траур обратились праздники.

24. Мечи обнажены и занесены.
Пики наточены и сверкают.
Убиенные брошены, и неисчислимы.
А оставшиеся от жизни своей отказываются.

25. И некоторые плоть мертвеца поедают.
А некоторые вынутые кости гложут.
А некоторые кровь ртом своим высасывают,
А в конце умирают от отчаяния.

26. Перевелись владения и владельцы.
Пали строения и строители.
Мужи и женщины, и дети
Стали театром для зрителей.

27. Кто не зарыдает от горя!
И [не] прольет слез в печали!
Ибо нет улицы, не которой нет мертвеца.
И нет дома, в котором есть невеста.

28. Пропали книги с читателями их.
л. 98 И ученики, и наставники их.
Перевелись писатели и писания их.
И пастыри, и паства их.

29. Родители оставили детей своих.
Дети отреклись от родителей своих.
И предали братья братьев своих.
И восстали рабы против господ своих.

30. Родительницы возненавидели своих сыновей.
Благородные женщины отреклись от своих мужей.
Девы остригли волосы свои
И царапины покрыли лица их.

31. Убитых разрухой множество.
Убитых голодом тьма.

И если перечесть погребенных,
Их гораздо меньше, чем непогребенных.

32. Заброшены дома жильцами,
А улицы — пешеходами.
Церкви стали, как пещеры,
А деревни — жилищем шакалов.

33. Когда рассуждал я об этом,
И о подобных вещах размышлял,
И всматривался, и наблюдал,
Я сказал сам себе:

34. «Если мужчины и женщины нечестивы,
Дети, которые не согрешили, отчего страдают?
И если богатые рыдают,
Отчего погибают бедные?»

35. Услыхала мои слова Справедливость
И заревела на меня, как львица:
«Ах вонючий, исполненный смрада!
На кого воздвиг ты хулу!

36. Не разумеешь ты, каково пропитать тебя!
Не знаешь, какой урожай [требуется] для тебя!»[57]
И если бы Благость не спасла тебя,
Я уже бы сожгла тебя, как сообщников Корея[58].

37. Те, кого видишь ты мертвыми,
Дескать, во грехах своих умерли,
Теперь живы и не умрут
л. 98 б В той жизни, что уготована.

---

[57] *Дословно*:
Не разумеешь ты, каково пропитание твое!
Не знаешь, каков урожай твой!

[58] *Дословно*: детей Корея; в Книге Чисел говорится, что земля и огонь пожрали сообщников Корея, дети же его не пострадали. Очевидно, под словосочетанием ܒܢܝ ܩܘܪܚ (дети Корея) здесь имеются в виду его сообщники; данное выражение зачастую имеет такое переносное, более широкое значение (Числ 26, 10–11).

38. За тебя, о немощный,
Побиты эти избранные,
Чтоб возросла награда их на небе.
А подобные тебе наследуют горе!

39. Услыхав это,
Я затрепетал и задрожал.
И поднял голос я, и воскликнул:
«Господь мой! Да не услышу я то, что услышал[59]!

40. О Справедливость! Удержи пыл Твой!
А Благость, простри крылья Твои надо мной!
Позабудь о делах моих, и прими слова мои!
И удали Справедливость от меня!»

41. О, милостивая мать!
Прости сочинившего песнопение!
И будь ему защитницей
От огня пылающего!

42. Господь Благой!
Прости грешника!
Ибо, хоть красивы глаголы его,
Злы деяния и повадки его!
И сжалься по милости и по благости Твоей!
И отверзи овцам и агнцам Твоим
Пастбище Твое великое, чтоб они вошли и паслись,
И ели, и насытились, и воскликнули: «Слава!»

---

[59] Вероятно, имеется в виду, что автор боится услышать эти же слова в день Страшного суда, когда его участь будет решена навсегда.

[5]

[л. 223 б] ܕܥܕܬܐ ܕܝܠܕܐ ܡܒܕܪܐ ❖
ܕܡܘܬܐ ܕܠܠܝܐ.
ܕܝܠܗ ܕ ܠܒܫ ܦܓܪܐ ❖ ܩܠܡ[1]

[1] ܐܘ ܙܒܢܐ ܒܪܝ ܠܒܘܫܬܐ
ܟܠܗܐ ܬܫܒܘܚܢ ܦܓܝܫܬܐ
ܘܠܚܡ ܐܝܟܢ ܬܡܝܗܐܝܬ
ܗܒ ܠܢ ܒܚܘܣܢܟ ܕܢܫܒܚܢܐܝܬ
ܐܒܪܘ ܘܐܡܪ ܒܟܠܗ ܒܕܬܐ
ܟܠ ܫܪܟܐ ܕܝܠܕܘܬܐ ❖
[2] ܐܘ ܡܠܟܢ ܫܡܝܢܘܬܐ
ܥܒܕܘ ܥܐܕܐ ܕܝܠܕܘܬܐ
ܘܐܘܕܘ ܠܗ ܒܫܒܝܚܘܬܐ
ܕܠܒܫ ܐܢܫܘܬܗ ܒܚܕܝܘܬܐ ❖
[3] ܒܝܠܕܗ ܗܘܐ ܚܕܘܬܐ
ܘܒܝܠܕܗ ܩܡ ܚܕܘܬܐ
ܒܝܠܕܗ ܦܬܚ ܚܕܘܬܐ

[1] Add. 1982: ܕܥܕܬܐ ܕܝܠܕܐ ܡܒܕܪܐ ❖ ܕܝܠܗ ܟܕ ܕܝܠܗ ܕ ܠܒܫ ܦܓܪܐ ❖ ܕܡܘܬܟܐ ❖ ܩܠܡ

[л. 224] ܗܘ ܟܒܘܪܐ // ܕܒܪܢܫܘܬܐ ❖

[4] ܡܢ ܥܘܬܪܐ ܕܪܘܚܢܘܬܐ

ܟܠ ܚܕ ܠܗܘܢܐ ܝܗܒܬܐ

ܝܗܠܘܟܣܐ ܚܕ ܦܬܠܬܐ

ܘܐܪܒܥܬܗܘܢ ܦܢܝܬܐ ❖

[5] ܒܗܘܢ ܦܡ ܥܬܝܩܐ ܘܐܪܒܥܐ

ܒܗ ܗܘܘ ܬܚܘܡܐ ܐܪܒܥܐ

ܦܢܝܬܐ ܐܪܒܥܐ ܘܐܪܒܥܐ

ܢܗܘܪܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܓܒܝܐ ❖

[6] ܒܠܘܩܣܘܣ ܐܡܝܪ ܒܪܘܚܢܘܬܐ

ܟܠ ܐܪܒܥܐ ܢܗܘܪܬܐ

ܕܬܫܡܫ ܗܘܘ ܡܢ ܟܘ ܟܢܫܬܐ

ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܐܪܒܥ ܦܢܝܬܐ ❖

[7] ܐܝܠ ܚܝܘܬܐ ܕܚܙܝܢ ܗܘܐ

ܒܦܪܨܘܦܐ ܒܠܘܩܣܐ ܪܫܝܡ ܗܘܐ

ܪܒܬܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܚܬܝܡ ܗܘܐ

ܕܢܦܘܩ ܠܥܠܡ ܕܐܡܝܪ ܗܘܐ ❖

[8] ܘܡܫܝܚܘܬܗ ܕܐܒܐ ܠܒܢܝܐ

ܕܦܩܝܕܘܗ ܡܢ ܠܒܢܝܐ

ܐܬܪܗ ܕܐܬܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܕܡܠܝܚܘ ܦܪܘܩ ܠܟܠ ܗܘܐ ❖

[9] ܘܐܬܪܗܘܢ ܒܢܝ ܟܠܢܝܐ

ܣܝܡܝ ܐܦ ܗܘ ܐܪܙܐ ܗܢܐ

ܒܐܡܪ̈ܐ ܕܐܬܬܠܝ ܒܐܒ̈ܠܐ

ܕܒܗ ܗܘܐ ܠܒܪܗ ܦܘܪܩܢܐ ❖

[10] ܘܢܚܡܘܕ ܒܝܩܝܬܐ ܕܪܘܦܬ ܗܘܐ

ܦܪܘܗܛܐ ܕܡܢܐ ܢܦܪ ܗܘܐ

ܒܐܘܪܚܗ ܚܪܙܗ ܩܛܝܠܐ ܗܘܐ

ܕܦܢܩܐ ܕܒܗ ܚܠ ܐܬܦܠ[2] ܗܘܐ ❖

[11] ܐܦ ܢܚܡܘܕ ܚܕ ܡܚܝܬܐ ܗܘܐ

ܘܩܘܝܦ ܡܪܟܘܗܝ ܦܪܝܩ ܗܘܐ

ܐܝܢ ܡܠܒܟܐ ܐܒܪ̈ܘܗܝ ܚܒܪ ܗܘܐ

ܦܬܦܪܘܥܘ[3] ܚܠܘܗܝ ܟܪܝܢ ܗܘܐ ❖

[12] ܐܦ ܣܘܬܪܗ ܕܡܘܫܐ ܢܒܝܐ

ܕܢܟܐ ܦܠܓ ܒܗ ܒܣܝܠ ܡܢܬܐ

ܘܦܪܝ ܠܚܕܐ ܒܒܪ̈ܬܐ

ܘܐܘܟܪ ܠܚܕܐ ܒܝܪ̈ܬܐ ❖

[13] ܘܦܢܩܐ ܕܦܠܓ ܡܢܝܢ ܗܘܐ

ܠܚܢܐ ܕܡܘܪܬ ܢܠܝ ܗܘܐ

ܠܗ ܠܝ ܠܡܒܟܐ ܬܝ ܐܢܪ ܗܘܐ

ܕܒܝܢܦܫ ܒܗ ܒܬܢܝܠܐ ܗܘܐ ❖

[14] ܘܚܪ ܒܣܠܝܡ ܡܕ̈ܒܐ ܒܚܪ ܗܘܐ

ܚܒܡ ܚܢܐ ܡܘܝܟܐ ܢܦܒ ܗܘܐ

[2] Add. 1982: ܐܬܦܠ

[3] Add. 1982: ܘܬܦܪܘܥܘܢ

ܚܒܠܬܗ ܘܐܝܟ ܝܠܝܕܬܐ ܦܣܩܬ ܗܘܐ[4]
ܐܝܟܘܬܗ ܘܒܗ ܠܝܬ ܦܘܪܫܐ ܗܘܐ ❖
[л. 224 б; 15] ܘܡܫܘܚܬܐ ܕܟܠ ܚܒܠܬܐ ܠܝܬ ܗܘܐ
ܐܬܪܗ ܕܒܬܐ ܡܒܝܢ ܗܘܐ
ܕܒܗܘܢ ܒܠܝܕ ܗܘܐ ܕܢܝܫܐ ܗܘܐ
ܠܒܢܝܢ ܕܟܠ ܒܫܘܢ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ❖
[16] ܘܕܐܬܪܗ ܡܢ ܒܬܘܠܐ ܒܬܘܠܬܐ
ܡܒܝܢܐ ܠܗܘ ܒܬܘܠܐ ܠܒܬܘܠܐ
ܐܪܥܐ ܕܢܒܝܬ ܕܪܒܬܐ ܘܒܬܘܠܬܐ
ܕܡܢ ܦܬܪܐ ܩܕܘܫܬܐ ❖
[17] ܘܒܬܘܠ ܒܢܝܢܗܘܢ ܕܐܕܡ ܗܘܐ
ܦܠܚܘܬܗ ܕܟܠ ܚܕܐ ܗܘܐ
ܐܪܥܐ ܕܒܬܘܠ ܠܐ ܗܘܐ
ܕܒܝܠܝܕܗ ܠܒܘܠ ܚܕܐ ܗܘܐ ❖
[18] ܘܐܠܝܨܐ ܕܦܪܘܩܐ ܥܕܐ ܗܘܐ
ܒܬܘܠܐ ܦܩܘܢ ܠܐ ܚܛܐ ܗܘܐ
ܝܠܕܗ ܕܒܬܘܠ ܡܘܪܒ ܗܘܐ
ܙܠܡܝܬܘܬܐ ܒܗ ܡܡܝܬ ܗܘܐ ❖
[19] ܘܒܪ ܦܘܠܚܢܐ ܐܪܥܘܬܗ
ܘܟܠ ܡܬܒܥܝܢ ܬܕܡܪܬܗ
ܒܦܪܐ ܙܒܢ ܒܝܬܘܬܗ

4 Add. 1982: ܦܣܩܬܐ

ܐܡܪ ܢܦܫܐ ܪܒܘܬܗ ❖

[20] ܟܘܟܒܐ ܒܢܘܗܪܐ ܒܗ ܕܫܒܚܝܢ

ܘܐܝܠܢܐ ܠܦܘܩܕܢܗ ܠܚܒܝܢ

ܘܦܐܪܐ ܒܐܪܥܗ ܩܠܡܝܢ

ܘܫܢܝܐ ܒܙܒܢܗ ܫܠܡܝܢ ❖

[21] ܘܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܝ ܠܐ ܡܫܬܡܗܢܐ

ܕܐܝܢܐ ܠܟ ܠܐ ܥܠܡ ܐܢܐ

ܗܒ ܠܝ ܢܕܥܐ ܗܢܐ

ܕܠܗ ܦܠܚܬ ܐܘ ܒܪܫܝܬܐ ❖

[22] ܗܘ ܢܦܫܗ ܕܐܠܗܐ

ܦܠܚܬܗ ܕܒܪ ܐܠܗܐ

ܥܒܕ ܐܘ ܕܒܪܝܐ ܒܐܠܗܐ

ܘܥܒܕ ܒܢܝܠܗ ܕܐܠܗܐ ❖

[23] ܗܝ ܟܡܝܪܗ ܠܦܬܓܪܘܬܐ

ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܡܠܟܬܐ

ܕܐܝܬ ܟܠܗ ܒܦܓܪܐ ܕܐܢܫܘܬܐ

ܘܢܦܫܗ ܒܟܪܣܗ ܠܚܠܝܬܐ ❖

[24] ܗܘ ܕܪܟܠܝ ܥܘܬܪܐ ܒܩܠܝܗ

ܘܐܬܬܒܟܝ ܐܪܥܐ ܒܟܠܝܗ

ܗܝ ܕܠܐ ܢܫܬܘܕܥ ܘܬܘܕܝܐ ܠܗ

ܠܗ ܠܒܝܫ ܕܪܒ ܒܢܝܠܗ ❖

[25] ܟܕ ܚܙܝܬ ܒܠ ܟܠܗܘܢ ܬܠܝܐ ܗܘܝܐ

ܠܗܘܬܐ ܘܡܘܡܩܐ ܐܝܟ ܗܘܝܐ

ܘܠܟܠܗܝܢ ܢܝܫܐ ܚܝܠܐ ܗ̄ܘܐ

[л. 225] ܘܠܐ ܥܒܕ ܦܬܟܪ̈ܐ ܕܠܐ // ܣܢܝܩ ܗܘܐ[5] ❖

[26] ܡܢܬܐ ܩܒܠ ܒܪܡܫܚܘܬܗ

ܘܪܡܙܠ ܗ̄ܘܐ ܒܠܗܘܢ ܠܫܥܒܕܘܬܗ

ܘܫܘܪ̈ܐ ܢܦܠ ܙܢܝܘ ܕܡܠܟܘܬܗ

ܘܡܘܬܐ ܐܬܦܫܚܬ ܡܢܬܗ ❖

[27] ܢܒܝܐ ܕܝ ܐܘܪܗܝ ܒܟܘܪ̈ܙܝܗܘܢ

ܫܠܝܚܐ ܒܗ ܗܘܐ ܫܘܒܗܪܗܘܢ

ܟܗ̈ܢܐ ܗܘ ܦܘܪܥܢܗܘܢ

ܕܒܗܘ ܢܬܒ ܠܐܠܗܘܢ ❖

[28] ܒܗܘ ܫܠܡܬ ܢܒܝܘܬܐ

ܘܐܬܓܡܪܬ ܟܗܢܘܬܐ

ܘܒܛܠ ܡܠܟܘܬܐ ܘܫܠܝܛܘܬܐ

ܘܐܬܦܪܣܡ ܪܙܗ ܕܒܪܬܐ ❖

[29] ܒܗܘ ܒܢܘ ܡܢܬܐ ܡܒܪ̈ܝܐ

ܒܗ ܗܘܐ ܡܗܘܕܝܐ ܡܚܒܪ̈ܐ

ܒܗ ܐܬܒܢܝܘ ܥܕ̈ܬܐ

ܘܫܒܩ ܘܐܫܬܩܠ ܚܛܗ̈ܐ ❖

[30] ܚܡܫܐ ܕܝ ܠܒܢܝܐ ܢܦܝܫ

ܠܡܫܝܚܐ ܒܗ ܦܓܥܘ

ܘܠܡܠܟܘܬܗ ܡܫܕܪܝܢ

[5] Add. 1982: ܣܢܝܩܐ

ܕܒܗ ܗܘܐ ܦܘܪܩܢܐ ܠܟܠ ❖

[31] ܐܬܠܗܘܢ ܘܫܪܘܢ ܒܫܘܠܛܢܗ

ܕܢܠܒܫܘܢ ܢܝܫܢܗ ܠܐܪܥܘܗ

ܗܐ ܒܕܬܢ ܩܛܘܠܝܡܘܗ

ܘܬܐܪܒ ܐܢܫ ܡܫܬܠܛܢܘܗ ❖

[32] ܠܝܠܒܬܢ ܕܒܗ ܒܒܕܬ ܦܘܪܩܢܐ

ܠܟܠܗ ܗܘܢܐ ܒܪܣܛܢܐ

ܒܗ ܒܒܕ ܠܪ̈ܘܚܢܐ ܡܪܟܒܢܐ

ܡܢܬܐ ܓܡ ܒܪ ܢܒܝܢܐ ❖

[33] ܬܠܝܢ ܐܥܒܕܘܬܐ

ܓܡ ܬܘܕܝܬܐ

ܘܠܐܒܗܘܢ ܦܠܘܚܢܐ ܕܡܘܕܝܢܐ

ܐܘ ܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܐܡܝܢܐ

ܗܘܝ ܬܠܝܢ ܠܒܕܬܢ ܬܫܘܪܐ

ܘܠܝ ܢܫܘܬܢܐ ܐܡܘܪܐ[6]

ܦܠܟܠ ܕܡܘܕܐ ܒܐܠܗܘܬܗ

ܒܪܢ ܦܢܐ ܒܚܝܠ ܐܒܘܬܗ ❖

[6] Add. 1982: доб. ܦܠܚܘܬܢܐ ܬܘܒ ܒܡܪܐ

[5]

223 б Праздника Креста Поклоняемого; на ночной маутбе; Гиваргиса Варды[60]; во веки...[61]

1. О, сотворивший благостью
   И премудростью оба мира,
   И обустроивший их дивно,
   Даруй мне по милости Твоей, чтоб прославляя,
   Проповедовал я и говорил в лоне Церкви
   Об истории Распятия!

2. О, исполненные веры!
   Услышьте историю Распятия,
   И исповедуйте ее по истине,
   Ибо нет равного ему в твари.

3. Через Крест появились твари.
   И через Крест восстали твари.
   Крестом Он спас твари,
   л. 224 Этот Создатель // тварей[62].

4. С начала творения
   Все им пришло в бытие.
   Три да одна стихия[63]
   И все четыре стороны света.

5. Это через него[64] возникли небо и земля.
   И через него четыре времени года.

---

[60] *Add.* 1982: Праздника Креста Поклоняемого; того же Гиваргиса Варды; на маутбе.

[61] Сокращение, принятое в богослужебных рукописях для обозначения возгласа священника:
ܡܢ ܥܠܡ ܘܥܕܡܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ («От века и во веки веков, аминь!»), после которого следует текст гимна.

[62] *Либо*: превосходящий твари.

[63] Т.е. вода, воздух, земля и огонь. Далее перечисляются различные явления с четырьмя составляющими, которые приводятся как сравнение с крестом, у которого четыре луча.

[64] Т.е. через крест.

И природы — четыре и четыре:
Свет и первые семь.

6. Форма его предана твари[65]
Над четырьмя реками.
И исходили они из Сада
И напаивали они Четыре стороны света[66].

7. Древо жизни, произраставшее
В раю, по форме проображало
Сына, которому уготовано с Его древом,
Чтоб спас Он род наш погибший[67].

8. И ковчег блаженного Ноя,
Спасший его от потопа[68],
Тайна его изображала Избавителя,
Ибо своим Крестом спас Он всякого!

9. И Авраам в видении
Видел его, а также в прообразе сем,
Овна, что повис на дереве,
Которым было спасение сыну его[69].

10. А Иаков — в прутиках, с которыми он управлял,
И в водных каналах разложил их[70].
Тайно стало стадо его обильнее
Леса, ибо за ним всем он присматривал.

11. Также Иаков, когда умирал,
А Иосиф приблизился к нему,
Он сложил свои руки крестообразно
И благословил обоих сыновей[71].

---

[65] Вероятно, имеется в виду, что у человека четыре конечности, или же голова и две руки, если их вытянуть в стороны, образуют вместе с туловищем крест.

[66] Имеется в виду библейская река, вытекающая из Эдема и разделяющаяся на четыре реки (Быт 2, 10–15).

[67] Быт 2, 9.

[68] Быт 6, 14–8, 19.

[69] Быт 22, 13.

[70] Здесь и далее парафраз Быт 30, 38–43.

[71] Быт 49, 26.

12. Также посох пророка Моисея,
    Которым он разделил море силой Господа[72],
    И спас народ еврейский,
    И погубил народ египетский,

13. И древо, которое было очень горьким,
    Соделало сладкой воду Мерры[73],
    Изображало крест,
    Который соделал сладким род наш.

14. И когда Амалик устроил войну,
    Народу Моисея дал Он
    Посох его. И как крест, распростер он
    Руки свои, и им преуспел и победил[74].

15. И змей, который был повешен на посохе[75],
    Тайну Сына возвещал.
    Что это Ему уготовано было исцелить
    Род наш, охваченный всяческими ранами.

16. А когда источил из камня водою
    Моисей для этого народа заблудшего[76] –
    Проображается тайна крови и воды,
    Что из бока Спасителева[77].

17. А Иисус[78] копьем своим, что поднял он,
    И разбил жителей Гая[79],
    Тайну Иисуса прообразовывал,
    Который Своим Крестом разрушил шеол.

18. И Елисей, который бросил топор
    В воду, а он в ней не потонул[80],

---

[72] Исх 14, 21–30.

[73] Исх 15, 23–25.

[74] Исх 17, 8–13.

[75] Числ 21, 8–9.

[76] Числ 20, 8–13.

[77] Ин 19, 34.

[78] Т.е. Иисус Навин.

[79] Нав 8, 5–23; особенно Нав 8, 18.

[80] 4 Цар 6, 5–6.

Проповедал Крест Иисуса,
Который мертвость нашу воздвиг [из мертвых].

19. И хоть многочисленны знамения Его,
И неисчислимы чудеса Его,
Глупец, несведущий в знании Его,
Как поведает величие Его?

20. Звезды в вышине преображали Его.
И деревья носили Его форму[81].
И цветы поднимаются с тайной Его
И строения несут печать знака Его.

21. А если скажет мне неверующий,
Дескать, я не доверяю тебе:
«Что же это за знак сей,
Которому ты поклоняешься, о христианин?»

22. Это и есть знак Бога –
Крест Сына Бога.
Послушай, о, исповедающий Бога
И отрицающий силу Бога.

23. Кто искоренил идолов?
Именно Бог Слово,
Который показался в теле человечеству
И одолел своей плотью грех.

24. Тот, что заставил содрогнуться небо своим голосом,
И сотряс землю Своим словом.
Кто не поклонится и не исповедует
Крест Его, сила которого велика!

25. Когда Избавитель всех на нем висел,
Высь и глубину сотряс Он[82].
А мир объяла тьма.
л. 225 И не осталось идола, которого бы Он не // поверг.

[81] Т.е. креста.

[82] Мф 27, 51.

26. Мертвые восстали Его распятием[83].
И все они поспешили на поклон к Нему.
А бесы пали, увидав Его образ
А смерти жало было отвращено[84].

27. Пророки проображали Его в образах своих.
У апостолов в Нем была гордость их.
Народам Он — надежда их.
Ибо через Него они узнали Бога своего.

28. Им упразднено было язычество,
Им искоренилось иудейство.
И упразднены смерть и грех.
И вознеслась глава Церкви.

29. Им ожили погребенные мертвые.
Им были рассеяны иудеи.
Им воссияли истинные,
И сражены и унижены богатыри.

30. Как видим мы крест,
Поклоняемся в нем Христу.
И исповедуем Его величие,
Ибо в Нем было спасение всем нам.

31. Бог наш и Господь наш Христос,
Своим Крестом сокрушивший миродержца,
Соблюди Церковь Твою вселенскую
И взрасти, как Константин[85]!

32. Крестом Твоим, которым соделал Ты спасение
Роду христианскому,
Им дай немощному сочинителю
Часть с сыновьями десницы[86]!

---

[83] Мф 27, 53.

[84] Ср. 1 Кор 15, 56.

[85] Имеется в виду император Константин (306–337), впервые разрешивший христианскую религию.

[86] Т.е. с разбойником, распятым одесную Христа и получившим Его помилование (Лк 23, 40–43).

33. Тебе славословие
С исповеданием
И Отцу со Святым Духом!
О, Христос, человеколюбец,
Будь хранителем Твоей Церкви!
И меня, грешника-переписчика[87],
И всякого, кто исповедует Твое Божество,
Благослови и соблюди силой благодати Твоей!

[87] *Add*. 1982: *доб*.: «А также писца бестолкового».

[6]

[л. 85 б] ܐܚܪܬܐ ܥܠ ܗܘ ܛܘܒܢܐ ܕܗܘܦܐ

ܒܩܘܠ ܢܘܚ ܒܟܝܢܐ

❖ ܕܒܝܬ ܓܙ ܕܒܝܬ ܕܡܠܟܘܬܐ ܦܪܕܐ ❖

ܫܡܥܘ ܗܕܐ[1]

[1] ܟܕ ܫܡܥܘ ܐܢܫܐ ܒܒܢܝܬܐ

ܘܐܬܦܪܫܘ ܠܬܪܬܝܢ ܡܫܪܝܬܐ

ܒܢܝ ܫܝܬ ܐܬܡܢܝܘ ܒܢܝ ܡܪܝܐ

ܘܒܢܝ ܩܝܢ ܓܒܪܐ ܦܫܝܩܐ

ܐܬܓܒܝܘ ܒܢܝ ܐܢܫܐ

ܒܢܝ ܐܠܗܐ ܢܣܒܘ ܒܢܬ ܐܢܫܐ

ܘܗܘܘ ܐܝܟ ܠܐ ܒܢܝܢܫܐ ❖

[2] ܟܕ ܐܝܬ ܠܒܢܘ ܕܪܐ ܒܗܢܐ

ܡܢ ܐܕܡ ܠܒܢܝ ܡܢ ܓܘܪܐ

[л. 86] ܒܫܢܬ ܫܒܝܬܐ // ܐܝܟ ܢܓܪܐ

ܘܗܦܟܬ ܪܘܚܬܐ ܐܝܟ ܢܘܪܐ ❖

[3] ܐܬܒܠܒܠܘ ܟܒܪܐ ܒܢܝܢܐ

ܘܐܫܬܒܠܠܘ ܟܒܪܐ ܒܢܝܢܐ

ܘܐܬܪܡܝܘ ܟܒܪܐ ܘܢܫܐ

---

[1] Add. 1982: ܫܡܥܘ ܗܕܐ ܟܠܟܘܢ ܥܡܡܐ

ܐܢܫ ܢܘܟܪܝܐ ܠܐ ܩܘܪܒܐ ❖[2]

[4] ܫܩܠܐ ܟܪܝܐ ܡܢ ܬܫܡܫܬܗ

ܘܫܘܬܦܘܬܗ ܫܩܠܬ ܡܢ ܠܘܬܗ

ܘܗܘܬ ܠܗ ܣܢܝܬܗ ܐܢܬܬܗ

ܘܒܪܬ ܙܘܓܗ ܗܘܬ ܠܗ ܒܪܬܗ ❖

[5] ܡܢ ܚܒܪܐ ܠܐ ܕܫܠܡ ܗܘܐ

ܘܡܢ ܐܚܐ ܠܐ ܡܬܒܣܡ ܗܘܐ

ܒܪ ܠܫܒܒܘܬܐ ܕܚܝܡ ܗܘܐ

ܘܠܓܒܢܐ ܡܬܦܣܡ ܗܘܐ ❖

[6] ܒܕܡܘܬ ܐܣܝܐ ܕܗܠܡ ܗܘܐ

ܟܠ ܣܒܪܐ ܘܠܐ ܟܗܬܡ ܗܘܐ

ܘܠܒܬ ܐܠܗܐ ܐܬܟܢܝ ܗܘܐ

ܘܠܐ ܐܬܝ ܗܘܐ ܕܢܣܬܟܡ ܗܘܐ ❖

[7] ܘܢܡܘܣܐ ܐܬܒܛܠ ܠܗ

ܘܟܢܘܢܐ ܐܬܢܒܠ ܠܗ

ܘܟܠܢܫ ܚܒܠܐ ܗܘ ܕܢܝܫ ܠܗ

ܘܟܒܪ ܡܢܝܡ ܕܫܦܪ ܠܗ ❖

[8] ܐܬܚܠܦܬ ܠܗ ܡܪܕܘܬܐ

ܘܡܪܦܝܬ ܠܗ ܐܦ ܢܟܦܘܬܐ

ܐܫܬܠܛܬ ܢܝܚܘܬܐ

ܘܐܬܟܠܟܠܬ ܫܦܝܦܘܬܐ ❖

---

[2] Add. 1982: второе и третье полустишие переставлены местами.

[9] ܘܦܓܥܬ ܪܥܘܬܐ ܐܝܟ ܦܓܥܘܢ

ܘܪܢܝܘܬܐ ܕܒܡܘܬ ܚܝܘܢ

ܦܠܚܘ ܦܬܟܪܐ ܠܐܠܗܗܘܢ

ܘܐܬܒܙܚܘ ܐܝܟ ܢܨܚܬܗܘܢ ❖

[10] ܗܢܘܢ ܐܬܬܘܣ ܦܬܟܪܐ

ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܘܫܐ ܢܒܝܐ

ܘܐܡܪ ܒܠܝܗ ܒܪܘܝܐ

ܠܗܘܢ ܒܢܝܬ ܠܫܝܕܐ ܦܬܟܪܐ ❖

[11] ܠܒܬ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܛܘܒܬܐ

ܒܕܠܒܬ ܠܗ ܠܐ ܒܙܚܬܐ

ܐܬܐܡܪܬ ܗܕܐ ܡܠܬܐ

ܕܝܗܒ ܒܡܫܐ ܩܝܐ ܫܠܝܬܐ ❖

[12] ܕܐܢ ܐܬܬܘܝ ܗܒܪܐ ܒܪܝܬܐ

ܟܠ ܗܘ ܕܒܪܐ ܠܦܬܟܪܘܬܐ

ܕܚܙܐ ܒܗܠܐ ܦܫܝܛܬܐ

[л. 86 б] ܘܦܬܟܪܬܐ ܘܡܥܒܕܬܐ ❖

[13] ܒܗܢܐ ܕܪܝܫ ܠܡܠܒܠܒܘܬܐ

ܕܬܘܩܢܐ ܒܗܠܐ ܦܫܝܛܬܐ

ܕܡܢܗ ܐܒܘܗܘܢ ܝܠܬܐ

ܪܬܘܬܐ ܘܕܟܪܘܬܐ ❖

[14] ܗܢܘܢ ܡܢܗܘܢ ܗܘܐ ܒܥܠܢܐ

ܐܠܗܐ ܠܢܘܚ ܛܘܒܢܐ

ܘܒܠܠ ܟܡܗ ܗܒܢܐ

ܗܐ ܫܡܥ ܐܪܥܐ ܬܘܩܢܐ ✣

[15] ܗܐ ܡܫܡܠ ܐܪܥܐ ܠܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ

ܒܫܢܝܐ ܕܒܪܝܬ ܐܢܘܢ

ܕܚܝܠܗ ܡܕܒܪ ܫܘܠܛܢܗܘܢ

ܘܝܗܒ ܠܗ ܒܐܪܒܥܐ ܟܠܗܘܢ ✣

[16] ܘܠܟܠܗ ܠܐ ܬܚܒܪ ܒܗܘܢ

ܕܘܚ ܚܝܠܐ ܕܠܒܪܝܬܐ ܐܢܘܢ

ܘܝܗܒܐ ܚܝܠܐ ܬܘܒܥܗܘܢ

ܟܠܐ ܘܚܣܢ ܥܒܕܐ ܠܟܠܗܘܢ ✣

[17] ܩܘܡ ܘܚܙܝ ܠܟ ܡܚܘܬܐ

ܕܬܗܘܐ ܠܟ ܒܕܡܘܬ ܒܝܬܐ

ܕܟܐ ܕܡܠܦ ܐܪܥܐ ܠܚܒܪܬܐ

ܬܗܘܐ ܠܟ ܡܦܝܣܢܘܬܐ ✣

[18] ܩܡ ܢܘܚ ܘܐܚܕܗ ܬܚܘܡܐ

ܐܪܥܐ ܢܫܝܚܬܐ ܡܗܝܪܐ

ܘܚܙܐ ܬܠܬܐ ܡܕܝܪܐ

ܒܡܚܘܬܐ ܕܟܠܝܐ ܥܘܦܝܐ ✣

[19] ܗܘ ܟܠܝܐ ܠܐܢܫܘܬܐ

ܘܬܪܥܐ ܠܦܘܪܫܬܐ

ܘܬܠܝܬܝܐ ܠܢܝܚܘܬܐ

ܐܝܟ ܕܐܠܦܬܗ ܠܒܥܘܬܐ ✣

[20] ܗܕܝܢ ܚܝܘܬܐ ܫܢܝܢ ܗܘܘ

ܘܟܠ ܡܚܘܬܐ ܚܣܝܢ ܗܘܘ

ܘܟܠ ܢܛ̈ܪܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗ̄ܘܘ

ܦܢܕܘܪ ܘܟܢܪܗ ܡܙܡܪܝܢ ܗ̄ܘܘ ܀

[21] ܘܐܡܪܝܢ ܗ̄ܘܘ ܙܡܪܐ ܬܘܕܝܢ

ܡܢ ܛܘܦܣܐ ܦܬܝܚܢ

ܘܐܝܟ ܒܢ̈ܝܐ ܠܐܒܪܗܐ ܡܛܠܒܝܢ

ܠܛܘܒܪܐ ܐܬ̈ܝܐ ܡܢ ܡܡܪܢ ܀

[22] ܗܕܝܢ ܥܠܝܗ ܗ̄ܘܘ ܬܘܕܝܬܐ

ܘܫܡܠܝܬ ܦܫܩܗ ܒܐܝܕܬܐ

ܘܩܒܠܬ ܒܐܦܝܗ ܛܝܒܘܬܐ

ܬܘܕܝܐ ܐܪܡܝܐ ܦܬܠ̈ܬܐ ܀

[л. 87; 23] ܗܒܘ ܫܡܥܐ ܗܝܢ ܕܡܠ̈ܟܐ

ܘܝܠܕܬ ܒܢ̈ܝܐ ܕܒܢ̈ܝܐ

ܘܡܢ ܕܪ̈ܘܐ ܫܡܥܬ ܕܒܢܐ

ܘܡܢ ܙܡܝܪܐ ܫܪܥܬ ܐܕܢܐ ܀

[24] ܘܡܕܝܢܬܐ ܟܠܐ ܙܟ ܠܟܘܢ

ܘܟܠܐ ܐܬܢܨܚܬ ܦܥܠܘܬܗܘܢ

ܘܟܠ ܢܫܡ̈ܬܐ ܠܝܢܩܘܢ

ܠܡܘܬܐ ܘܟܠܐ ܟܠܗ ܥܘܢ ܀

[25] ܡܢ ܬܠܬ ܬܘܕܝܐ ܫܒܚܐ

ܐܬܦܬܚܘ ܬܩܦܪ ܙܘܓܐ

ܘܢܦܩܐ ܢܘܢ ܘܐܪܝܡ ܦܡܟܐ

ܦܪܣܬ ܟܠ ܟܠܗ ܐܪܥܐ ܀

[26] ܗܢܘ ܢܦ̈ܫܬܐ ܐܝܟ ܟܝܪܐ

ܘܐܝܢ ܦܫܩܐ ܗܘܘ ܡܒܝ̈ܢܐ
ܟܠ ܠܬܘܪ̈ܝܐ ܗܝܟܠ ܠܛܘܪܐ
ܘܢܒ̈ܝܐ ܒܟܢ ܠܡܕ̈ܒܪܐ ❖
[27] ܪܚܡ ܕܒܝܬܐ ܒܝܢ ܐܘܠܦܢܬܐ
ܘܐܬܬܪܒ ܕܡܠܟܐ ܒܒܢ̈ܬܐ
ܘܐܫܬܡܥܘ ܒܒܢ̈ܝܐ ܘܒܢ̈ܬܐ
ܘܐܬܚܬܡܘ ܐܢ̈ܫܐ ܘܐܢ̈ܬܬܐ ❖
[28] ܒܢ̈ܝܐ ܕܝܢ ܠܟܠ ܬܫܠܡ ܗܘܘ
ܠܛܘܪܐ ܐܝܟܐ ܐܠܝܢ ܗܘܘ
ܘܒܢ̈ܬܐ ܕܝܢ ܠܒܝܬܐ ܐܙܠܢ ܗܘܘ
ܒܝܘܡܐ ܒܝܘܡܐ ܠܐ ܥܒܕܘ ܗܘܘ ❖
[29] ܐܝܟܐ ܠܒܪܬܗ ܫܪܝܐ ܗܘܬ
ܘܠܟܬܗ ܠܐ ܩܪܝܐ ܗܘܬ
ܘܒܪܬܐ ܠܐܡܗ ܡܫܒܚܐ ܗܘܬ
ܕܐܬܦܪܩܗ ܘܠܐ ܡܢܝܢܐ ܗܘܬ ❖
[30] ܐܬܚܙܝܘ ܒܒܪܐ ܝܫܘܥ
ܥܒܕܘ ܐܒܪܗܡ ܠܒܢܝ̈ܗܘܢ
ܘܠܟܠ ܐܒ̈ܗܐ ܠܐܒܢ̈ܝܗܘܢ
ܘܐܬܦܢܝ ܐܝܟܐ ܠܫܒܚܝܗܘܢ ❖
[31] ܒܠܥܕ ܒܢܦܫܗ ܐܝܟܐ ܗܘܐ
ܘܗܘ ܟܠ ܡܢܦܫܗ ܒܝܬܐ ܗܘܐ
ܘܠܐܬ ܕܒܢܝܢܗ ܫܒܪ ܗܘܐ
ܘܠܐ ܕܠܫܡܗ ܡܟܝܪ ܗܘܐ ❖

[32] ܝܗܒܬ ܠܟܠܗܘܢ ܟܝܢܘܬܐ
ܘܐܣܪܬ ܬܪܥܗ ܒܡܘܬܐ
ܘܦܪܩܗ ܡܦܪܩܢ ܠܡܝܘܬܐ
[л. 87 б] ܘܠܐ ܦܫ ܐܬܪܐ ܠܡܝܘܬܘܬܐ ❖
[33] ܪܘܚܐ ܡܢ ܠܥܠ ܐܬܐ ܗܘܐ
ܬܗܘܡܐ ܡܢ ܠܬܚܬ ܢܦܩ ܗܘܐ
ܦܪܚܐ ܗܘܐ ܘܫܒܩ ܗܘܐ
ܡܢ ܩܕܡ ܡܠܟܬ ܗܘܐ ❖
[34] ܦܬܚ ܠܗ ܢܘܗܪܐ ܘܪܝܚܬܐ
ܡܢ ܥܕܢܐ ܘܡܢ ܦܩܚܬܐ
ܒܗܘܢ ܒܟܠܬܐ ܡܪܢܝܬܐ
ܘܟܠܬܐ ܠܒܪ ܢܫܡܬܐ ❖
[35] ܐܢܫ ܐܝܟܢ ܐܝ ܘܪܕܐ
ܘܡܢܗ ܠܟܠܗܘܢ ܕܠܐ ܡܟܦܪܢܐ
ܢܦܪܐ ܡܢ ܡܓܠܝܢܐ
ܘܪܫܡܐ ܠܒܪ ܡܢ ܡܚܫܒܬܐ ❖
[36] ܬܘܟܝܢ ܐܪܟܝܢ ܢܝܫܘ ܡܢܐ
ܘܗܕܘܬ ܡܢ ܠܡܝܢܐ ܩܝܠܘ ܡܢܐ
ܘܐܬܕܟܪܘ ܒܡܠܝܢܐ ܦܣܝܢܐ
ܕܡܘܠܐ ܐܝܟ ܙܒܝܢܝܢܐ ❖
[37] ܩܘܡܘ ܡܢܐ ܒܪ ܫܡܥܝܢ
ܒܡܢܝܢ ܡܐ ܘܢܫܡܥܝܢ ܬܘܡܝܢ
ܘܡܬܝܘ ܟܠ ܠܘܪܐ ܕܪܝܡܝܢ

ܐܝܟ ܕܡܣܬܒܪܐ ܐܢܫܝܢ ❖

[38] ܐܝܟܢܐ ܟܠ ܕܐܝܬ ܒܗ ܢܦܫܐ

ܡܢ ܒܥܝܪܐ ܘܡܢ ܒܢܝܢܫܐ

ܘܡܢ ܦܪܚܬܐ ܘܡܢ ܪܚܫܐ

ܘܩܢܘ ܒܠܚܘܕ ܕܐܝܬ ܒܗܘܢ ܢܦܫܐ ❖

[39] ܒܪܬ ܩܠܐ ܘܢܦܫܢ ܢܘܢܝܢ

ܫܪܨܘ ܡ̈ܝܐ ܒܗ ܢܘܢܝܢ

ܘܝܗܒܘܢ ܠܡ̈ܝܐ ܩܠܦܝܢ

ܘܝܗܒܘܢ ܠܬܗܘܡܐ ܪܗܛܝܢ ❖

[40] ܒܐܪܥ ܫܪܝ ܠܫܘܒܠܐ

ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܒܝܒܫܐ

ܕܠܐ ܢܐܬܘܢ ܒܝܬ ܐܒܕܢܐ

ܕܒܢܫܐ ܕܦܬܘܐ ܗܘܐ ܗܢܐ ❖

[41] ܒܪܬ ܢܘܪܐ ܒܚܝ̈ܘܬܐ

ܫܪܪ ܠܗܘ ܒܦܘܪܥܐ ܦܪܝܐ

ܕܢܝܚܐ ܐܝܟܘ ܕܦܠܓ ܡ̈ܝܐ

ܘܠܐ ܗܦܟ ܒܪܝܬܐ ܕܡܠܐ ܡ̈ܝܐ ❖

[42] ܘܗܕܝܢ ܬܘܒܐ ܫܪܪ ܗܘܐ

[л. 88] ܟܕ ܚܙܐ ܕܒܪܝܬܐ ܠܐ ܗܦܟ ܗܘܐ

ܦܠܓܘܬܐ ܬܢܝܢܐ ܠܐ ܗܘܐ

ܟܕܡܚܘܠܬܐ ܦܢܐ ܗܘܐ ❖

[43] ܗܕܝܢ ܟܕ ܫܠܡܗ ܬܘܩܢܬܐ

ܫܪܪ ܗܘܐ ܬܘܒ ܐܚܪܬܐ

ܘܦܪܩܐ ܕܪܘܚܐ ܐܝܟ ܕܠܐܬܐ

ܐܢܬܬ ܗܕܪܐ ܦܪܚܬܐ ❖

[44] ܗܘܐ ܡܬܒܥܐ ܒܟܠܗ ܡܟܣܝܬܐ

ܒܡܫܢܐ ܥܒܕܐ ܥܠܡܬܐ

ܘܐܝܟ ܢܒܝܬܐ ܘܐܝܟ ܫܠܝܚܬܐ

ܢܦܩܘ ܢܘܪ ܦܬܓܡܘܗܝ ܠܒܪܝܬܐ ❖

[45] ܫܘܢܝ ܠܡܫܚܘܬܐ ܐܝܬܐ

ܠܗܘ ܓܝܪ ܢܦܩ ܡܢ ܡܒܘܥܬܐ

ܡܫܚܐ ܕܟܠ ܢܬܪܐ ܥܢܝܬܐ

ܕܟܠ ܬܘܒ ܐܬܬܚܝܠܘ ܒܝܡܡܬܐ ❖

[46] ܬܠܬܐ ܕܡܬܠ ܢܘܪ ܒܐܢܐ

ܥܘܕܒܗ ܠܫܡ ܗܘ ܡܟܪܙܢܐ

ܒܪܚܡܘܗܝ ܕܒܪܝ ܫܬܢܐ

ܣܘ ܠܢܬܠܐ ܡܪܟܒܐ ❖

[47] ܦܠܪܘܡܝܬܗ

ܠܐܟܪܘܡܝܬܗ

ܦܠܝܓܥ ܗܢܐ ܒܠܗ

ܐܝܟ ܗܘ ܒܥܐ ܕܒܡܫܚܘܬܐ

ܦܪܘܩ ܘܦܬܝܐ ܠܝ ܡܢ ܒܥܘܬܐ

ܘܐܝܟ ܢܘܪ ܦܬܓܡܘܗܝ ܒܟܠܗ ܟܪܬܐ

ܢܥܒܕ ܥܒܕܝܢ ܒܠ ܬܘܒܬܐ ❖

[6]

л. 85 б

Другое, о потопе, случившемся во времена праведного Ноя
Того же учителя Варды

Внимайте этому все народы[88]*!*

1. Когда умножились люди среди твари,
И разошлись в два стана.
Сыновья Сифа[89] именовались сынами Господа,
А сыновья Каина — народом жестоким
Именовались среди людей[90].
Сыны Божьи любили дочерей человеческих.
И были они не как люди[91].

2. Когда прошло десять поколений,
Как сотворен был Адам из праха,
Усилился грех, словно терние,
И разгорелась похоть, словно огонь[92].

3. Мужчины смешались с женщинами,
Стали развратными мужчины по отношению
к женщинам.
И стали схожи мужчины и женщины[93],
Словно бессловесные неразумные.

4. Отвратился мужчина от ложа своего,
А супруга его отвратилась от него.
И стала женой ему сестра его,
И сожительницей его стала дочь его.

5. Господа не боялись они
И людей не страшились они.
И походили они на животных,
И сравнялись со скотами.

---

[88] Пс 48, 2.

[89] Старший сын Адама (Быт 5, 1–8).

[90] Здесь и далее — парафраз Быт 6, 1–5.

[91] Вероятно, имеется в виду, что они были «исполины» (Быт 6, 4).

[92] Конец парафраза Быт 6, 5.

[93] *Add*. 1982: второе и третье полустишие переставлены местами.

6. Наподобие коней ржали
Друг на друга и не стыдились.
И «нет Бога!» — говорили они.
И не помышляли, что они умрут.

7. И закон был попран,
А природа была извращена.
И каждый выбирал того, кто ему нравился.
И делал, что было угодно.

8. И перевелось благородство,
А также удалилась непорочность.
И воцарилась распущенность,
А супружество было попрано.

9. И умножилась похоть, как Пишон,
А блуд — подобно Гихону.
И позабыли люди Бога своего,
И уподобились животным своим.

10. Таким образом, раскаялся Господь,
Так, как сказал пророк Моисей:
«И сказал в сердце своем Творец:
Для чего сотворил я род человеческий?»[94]

11. Нет у Бога раскаяния,
Ведь нет у Него неведения.
А было сказало слово это,
Чтоб знали мы, как ненавидит Он грех.

12. Ибо если раскаялся Господь твари
В том, что сотворил человечество,
То потому, что увидал преступление и грех,
И мерзость, и срам. (л. 86 б)

13. Сколь праведно благоразумие,
Что ненавидит преступление и грех!
Ибо они — причина
Раскаяния и печали.

14. Итак, позвал в откровении

---

[94] Быт 6, 6–7.

Бог блаженного Ноя
И сказал ему так:[95]
«Вот наведу я потоп!

15. Вот истреблю я всех-всех
Людей, что сотворил я.
Ибо усилился грех их предо мной.
И умножилось на земле беззаконие их.

16. И во век не заселится она[96] ими
Обильно, ибо нечисты они!
И будет число дней их
Сто и двадцать лет у всех.

17. Вставай и сделай себе ковчег,
Который будет тебе, как дом!
Ибо когда затоплю я сушу,
Он будет тебе избавлением!»

18. Встал Ной и привел плотников,
Людей сведущих и искусных.
И сделал он три этажа
В ковчеге, полном красоты.

19. Тот верхний — для человечества,
А второй — для птиц,
А третий — для зверей,
Как научила его Благодать.

20. Затем собрались сборища,
И они смеялись над ковчегом,
И издевались над плотниками,
И насмехались над Ноем и его Господом.

21. И говорили: «Сколько дней
Остается до потопа?»
И: «Если вода затопит землю,
Что она сделает с высокими горами?»

---

[95] Здесь и до конца песнопения — парафраз Быт 6, 1–7, 22.

[96] Т.е. земля.

22. Затем истекли дни,
И обнажила Справедливость свой меч.
И стояла пред ней Благость
Четыре и три дня.

л. 87 23. Сгустилась тьма, усилился мрак.
И налетела туча на тучу.
И от молний потемнело в глазах,
А от громов оглохло ухо.

24. Но бесстыдников сердце не содрогнулось!
И не смягчилась жестокость их.
И вошли звери у них на глазах
В ковчег, а они не вошли!

25. Через семь дней
Отверзлись небесные тверди.
И море заревело и закричало, и завопило,
И набежало на всю землю.

26. Капли стали, словно стрелы,
И как мечи стали они горьки.
Они проникли в покои и поднялись в горы.
И сделали немощными богатырей.

27. Загремел плач, поднялись рыдания.
Слезы просверлили зрачки.
Были покинуты сыновья и дочери.
Были заброшены братья и сестры.

28. Воды, которые сходили сверху,
Разбивали большие горы.
А воды, которые нахлынули снизу,
Не оставляли камней в стенах.

29. Мать видела свою дочь
И не подходила к ней.
А дочь дожидалась матери,
Чтоб та спасла ее, но тщетно.

30. Мужчины презрели своих жен.
Родители бросили своих детей.

И позабыли братья своих братьев.
Покинули друзья своих друзей.

31. Каждый думал о себе,
И плакал он о своей личности.
И ни на товарища своего не глядел,
Ни другу своему не помогал.

32. Заревела на них Справедливость,
И затворил двери свои ковчег.
И стали они приносить покаяние,
л. 87 б Но не осталось места раскаянию.

33. Сверху грохотала высь.
Снизу ревела пучина.
И тот, кто видел и слышал,
Умер прежде срока своего.

34. Охладела любовь и дружба,
И у мужчин, и у женщин.
Стали вопли горестными,
А также плач — громким.

35. У них началось головокружение.
И умерли все они, и нет погребающих.
Дети вместе с родителями,
А также друзья вместе с любимыми.

36. Сорок дней сходили воды,
И также снизу поднимались воды.
И были уведены [люди] мощной силой
Потока, словно в плен.

37. Пребывали воды, успокоившись,
Сроком сто и пятьдесят дней[97]
И покрыли все горы высокие,
Около пятнадцати локтей[98].

38. Погибло все, в чем была душа,
Из скота и из людей.

[97] Быт 7, 24.

[98] Быт 7, 20.

И из птиц, и из пресмыкающихся.
И исчезла всякая живность, что внутри земли.

39. Через сто и пятьдесят дней[99]
Начали воды убывать.
И часть их поднималась в небо,
А часть их сбегала в пучину.

40. В ияр ослаб потоп,
Семнадцатого числа.
И не скажут дети погибели,
Что было это происшествие зимой[100].

41. После десятого месяца
Послал Ной ворона нечистого,
Чтоб посмотрел он, уменьшилась ли вода.
И не вернулся он, пока не уменьшилась вода.

42. А затем он послал голубя,
л. 88 Увидев, что ворон не вернулся.
И не было места покоя для голубя,
Поскольку стояло наводнение.

43. По прошествии дней
Послал он другого голубя.
И лист маслины, как знак,
Принесла эта птица.

44. И был срок внутри ковчега
Равен полному году.
И вместе с зятьями и невестками
Вышли Ной и его сыновья к твари (?).

45. Показала Благость знамение
Ною, когда выходили они из ковчега –
Дугу, что без тетивы,
Что была простерта не в гневе[101].

---

[99] Быт 8, 3.

[100] В библейском тексте сообщается, что в семнадцатый день седьмого месяца ковчег остановился у гор Араратских (Быт 8, 4). Месяц *ияр* — восьмой, а не седьмой по порядку.

[101] Т.е. радугу (Быт 9, 14–16).

46. Благой, который ради праведного Ноя
Сохранил Хама, этого насмешника[102],
По милости Твоего Сына милосердного,
Помилуй сочинителя — грешника!

47. И немощь его,
И заблуждение его!
И все это наше собрание,
Как то собрание в ковчеге!
Спаси и избави нас от бедствия!
И, как Ной и его сыновья, в церквах
Мы будем славить Твое имя во все дни!



[102] Быт 9, 22–26.

Конфессиональные столкновения

Николай Селезнев

Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства

Феодорит

Имя константинопольского епископа Нестория, вокруг которого в 431 г. разгорелся «вселенский скандал»[1], вскоре стало служить символом, определяющим разные позиции в церковно-политическом и вероучительном контекстах, и оставалось таким символом на протяжении всей последующей истории, вплоть до наших дней. Каковы были основные позиции, сложившиеся уже на раннем этапе истории взаимоотношений различных церковно-политических сообществ, можно видеть на примере Феодорита, епископа Кирского. Феодорит известен тем, что, будучи сначала горячим сторонником константинопольского епископа, впоследствии уступил оказанному на него давлению и провозгласил ранее низложенному Несторию анафему[2]. Сохранившиеся послания Феодорита позволяют проследить тот спектр позиций, с которыми ему приходилось сталкиваться, и которые он в себе до некоторой степени сочетал.

Одна из позиций, которая в конечном счете позволила Феодориту сохранить свое положение, — осуждение Нестория[3].

Существенно отличающееся отношение к Несторию засвидетельствовано в письме к нему Феодорита, сохранившемся в сирийской и латинских версиях. Оно адресовано «господину моему как поистине боголюбивому, свя-

---

[1] Grillmeier, A., *Das* Scandalum œcumenicum *des Nestorius in Kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht* // Scholastik 36 (1961), S. 321–356.

[2] Acta conciliorum œcumenicorum (ACO) / Ed. E. Schwartz & J. Straub. Berolini-Lipsiae: Trübner / Walter de Gruyter & Co., 1914–1971, vol. II, 1, 3, p. [368] 9. Рус. пер.: *Деяния вселенских соборов*, т. IV (Казань, 1908), с. 74–75.

[3] Ibid.

тому и благочестивому отцу нашему епископу Несторию» (ܐܝܟ ܕܝܬܝܪܐ ܪܚܡ ܐܠܗܐ : ܘܩܕܝܫܐ ܘܚܣܝܐ ܐܒܘܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܣ)[4]. Феодорит в нем оправдывает себя в признании православными посланий Кирилла Александрийского, добавляя, что «ненавидит как никто другой их отца, как виновника возмущений», и что «с тем, что несправедливо и противозаконно совершено было против твоей [Нестория] святости, я не позволю себе согласиться и тогда, если бы кто-нибудь отсек мне обе руки»[5].

В другом послании, Александру, митрополиту Иерапольскому, Феодорит замечает: «Что касается друга (Нестория), то да будет известно твоей святости, что, если мы когда-нибудь только упомянем о нем (εἴ ποτε αὐτοῦ μνήμην) пред благочестивейшим ли царем или пред славною консисторией, нас тотчас обличают в отпадении — так сильна вражда против него всех, здесь находящихся!»[6].

Изменение позиции самого Феодорита шло от поддержки Нестория и резкой критики Кирилла Александрийского к подчинению требованиям сторонников Кирилла, принятию его учительных положений и осуждению Нестория[7]. Но, отвлекаясь от личности Феодорита, можно увидеть в его менявшемся отношении к Несторию те позиции, которые в дальнейшем будут утверждаться и определять взгляды и действия целых сообществ.

---

[4] Цит. по сирийской версии: Parmentier, M., *A Letter from Theodoret of Cyrus to the Exiled Nestorius (CPG 6270) in a Syriac Version* // Bijdragen: tijdschrift voor filosofie en theologie 51 (1990), p. 242–243. Рус. пер. с латинской версии: *Восточные отцы и учители Церкви V века*: антология / Сост. иером. Иларион (Алфеев). М.: МФТИ, 2000, с. 165. Подобным образом Феодорит называет Нестория в своем послании Андрею, епископу Самосатскому, добавляя, что анафематствование Нестория, «мужа, <...> учение которого мы признаем правым», было бы нечестивым: Geerard, M., Noret, J., *Clavis Patrum Graecorum* (CPG). Leuven: Brepols-Turnhout, 1979–1998, vol. III, № 6256; рус. пер.: Глубоковский, Н.Н., *Блаженный Феодорит, епископ Киррский*. М.: Унив. тип., 1890, т. I, с. 111–112.

[5] *Восточные отцы и учители Церкви V века*, с. 165.

[6] ACO I, I, 7, p. 80:3(5) (см. тж. CPG 6242). Рус. пер.: *Восточные отцы и учители Церкви V века*, с. 163–164.

[7] Pásztori-Kupán, I., *Theodoret of Cyrus* (The Early Church Fathers). Oxon/ New York: Routledge, 2006, p. 15–17.

Позиции — традиции

Первая обозначенная позиция — анафематствование Нестория — позиция сторонников Кирилла, «кириллиан», как их позже назовут на сирийском Востоке[8]. Чем ярче выражалась преданность Кириллу, тем безапелляционнее осуждался Несторий, что видно из деяний как Эфесских соборов (Кирилла 431 г. и Диоскора 449 г.), так и собора Халкидонского (в особенности, 8-й сессии, на которой разбиралось «дело» Феодорита). Кирилл выступил против Нестория, обвинив его в разрушении веры в Боговоплощение, и созданный им образ Нестория настраивал восприятие «скандала» таким образом, что вникание в положения, отстаиваемые оппонентами Кирилла, казалось излишеством, а сомнения в правоте Кирилла — сомнениями в истинности самого таинства. Редкие в окружении Кирилла призывы к трезвости суждений, примером каковых могут служить послания 310 и 311 Исидора Пелусиота[9], оставались без внимания. Это движение вдохновлялось ревностным благочестием, и на основе обвинений Кирилла складывались мифы о Нестории, призванные усилить отталкивающее впечатление[10]. Дополнительный импульс такого рода сказительству впоследствии придало противостояние Халкидонскому собору[11]; рассказы об «иудействе» Несто-

[8] Wright, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*. London: Trustees of the British Museum, 1871, pt. 2, p. 968:1; Margoliouth, J.P., *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*. Oxford: Clarendon Press, 1927, p. 298; Lebon, J., *Fragments syriaques de Nestorius dans le* Contra Grammaticum *de Sévère d'Antioche* // Le Muséon 36 (1923), p. 57.

[9] Migne, J.-P., *Patrologia Græca* (PG), t. 78, col. 361–364; рус. пер.: Исидор Пелусиот, преп., *Письма*, т. 1. М.: Изд. свт. Игнатия Ставропольского, 2000, с. 131–132.

[10] Goeller, E., *Eine jakobitische «vita» des Nestorius* // Oriens Christianus 1:2 (1901), S. 276–287; Martin, P., [illegible] // Syro-Chaldaicae institutiones seu Introductio practica studium linguae Aramaeae. Parisiis: Maisonneuve, 1873, p. 71–78; Tixeront, J., *La lettre de Philoxène de Mabboug à 'Abou-Niphir* // Revue de l'Orient chrétien 8 (1903), p. 623–633; Nau, F., *Nestorius d'après les Sources orientales* (Questions historiques). Paris: Librairie Bloud & Co., 1911.

[11] Shin, A. K., *The Images of Nestorius and the Factionalism after Chalcedon* // Studia Patristica 39 (2006), p. 125–130.

рия[12] и его взглядах со временем приобретали совершенно фантастический характер[13]. Эта позиция представлена наиболее ярко коптской традицией и, по мере ориентированности на Александрию как церковно-политический центр, другими традициями миафиситского (от μία φύσις, «единая природа») сообщества (именуемого также по названию, данному им их оппонентами, монофиситским), а также традицией неохалкидонитов, т.е. сторонников Халкидонского собора, истолковывающих его вероучительные определения в контексте положений Кирилла Александрийского.

Движение приверженцев второй позиции — позиции отказа от осуждения Нестория, — которой в 431 г. придерживались «восточные» епископы (антиохийского подчинения), имеет сложную историю. Требования императора примириться с Кириллом Александрийским, после скандально завершившейся попытки созыва собора в Эфесе[14], вызвали в византийской Сирии раскол на компромиссную (во главе с Иоанном Антиохийским) и принципиальную (Евфирий Тианский, Александр Иерапольский, Мелетий Мопсуэстийский и др.) партии. Но давление власти продолжалось, бескомпромиссные епископы были сосланы. Посредством школ Эдессы и Нисивина противостояние византийской политике в отношении сторонников Нестория переместилось в Персию. Там, вне сферы власти византийского императора, сохраняющееся почтительное отношение к Несторию и антиохийской традиции в целом, а также неприятие действий Кирилла Александрийского, характерные, как было показано выше на примере Феодорита Кирского, антиохийскому епископату, приобрело устойчивый характер. Заметную роль в этом сыграли епископ Нисивина Бар Çавмā (ум. 495?)[15], способствовавший перемещению Эдесской школы на территорию Персии, в Нисивин, а

[12] Gero, S., *The Nestorius Legend in the Toledoth Yeshu* // Oriens Christianus 59 (1975), S. 108–120; Lasker, D. J., Stroumsa, S., *The Polemic of Nestor the Priest: Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf and Sefer Nestor Ha-Komer*, vols. 1–2. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1996.

[13] Colin, G., *La notice sur Nestorius du Maṣḥafa Mesṭīr de Georges de Saglā* // Orientalia Christiana Periodica 50 (1984), p. 107–125.

[14] Болотов, В.В., *Лекции по истории древней Церкви*. СПб.: М. Меркушев, 1907 / 1917 (репр.: М., 1994), т. IV, с. 221.

[15] Gero, S., *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*

также экзегет и гимнотворец Нарсай (ум. 502)[16], воспевший Диодора Тарского, Феодора Мопсуэстийского и Нестория Константинопольского как учителей Церкви[17]. Антиохийская традиция обрела свое продолжение в традиции сиро-персидского христианства, представленной Церковью Востока во главе с католикосом Селевкии-Ктесифона, которую в среде «кириллиан» стали называть «несторианской».

Третья отмеченная выше позиция — замалчивание имени Нестория (как и его предшественников по антиохийской традиции) — характерна для смотревших на сложившееся положение дел с точки зрения стремления к социально-политическому примирению сторон посредством соглашений, заключаемых «над» вероучительными столкновениями и этической стороной вопроса, руководствуясь «экуменической» целесообразностью. Не случайно, что Феодорит Кирский связывает требование предания имени Нестория молчанию непосредственно с императором, озабоченным положением дел в «экумене», специально отмечая, что такое требование исходит прежде всего от василевса[18]. Показательно, что, когда столетием позже другой византийский император, Юстиниан, известный своим стремлением к утверждению византийского влияния и на Западе, и на Востоке, инициирует переговоры с представителями сиро-персидского христианства, основным требованием, которое он будет им предъявлять, будет требование изъятия имен «греческих учителей» — Диодора, Феодора и Нестория — из богослужебных текстов Церкви Востока. «Что пользы, — обратился он тогда к главе Нисивинской школы, Аврахаму Бетраббанскому, — совершать память этих людей,

---

(Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 426, Subs. 63). Louvain: Peeters, 1981.

[16] Chabot, J. B., *Narsai le docteur et les origines de l'Ecole de Nisibe, d'après la chronique de Barḥadbešabba* // Journal asiatique 6 (1905), p. 157–177; Пигулевская, Н., *История Нисибийской академии* // Палестинский сборник 17/80 (1967), с. 90–109; Sunquist, S.W., *Narsai and the Persians*: A Study in Cultural Contact and Conflict. Ph.D. Thesis; Princeton Theological Seminary, 1990.

[17] Martin, F., *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens* // Journal asiatique 14:2 (1899), p. 446–492; 15:1 (1900), p. 469–525.

[18] ACO I, I, 7, p. 80:3(5) (см. тж.: CPG 6242). Рус. пер.: *Восточные отцы и учители Церкви V века*, с. 164.

за что вы так держитесь? Мы не видим в них ничего, кроме пренебрежения и ущерба. Ведь так ты отделяешь себя от целого»[19]. Но Аврахам в своем ответе подчеркивает, что имена этих учителей глубоко символичны, и что отказ от них «есть воистину отрицание их учения. Если же, — продолжает он, — мы отречемся от их учения, мы поставим себя, так же, как и вы, вне всякой истины»[20]. Схожая ситуация сложилась и при императоре Ираклии: когда католикос Церкви Востока Ӣшō‘йав II, возглавлявший посольство персидского двора, счел возможным, будучи у Ираклия на правах гостя, не возглашать за богослужением имен «греческих учителей», это вызвало негодование в церковных кругах в Персии[21].

Нужно сказать, что изъятие имени Нестория и других «греческих учителей» производилось в дальнейшем всякий раз, когда возникала «экуменическая» целесообразность в том или ином смысле. Сирийские рукописи беспристрастно свидетельствуют о такого рода изъятиях в случаях, когда имело место тесное соприкосновение их обладателей с «Западом». Так, в сборнике славословий и молений (ܬܫܒ̈ܚܬܐ ܘܒܥܘ̈ܬܐ) 1676 г. на л. 24v имена Диодора, Феодора, Нестория и Нарсая закрыты листочком, на котором написаны имена Григория, Василия, Иоанна и Иакова[22], в халдейском собрании служб на праздники и дни памяти (ܟܠܐ ܕܥܐܕ̈ܐ ܘܕܘܟܪ̈ܢܐ) вместо имен Диодора Тарсского, Феодора Мопсуэстийского и Нестория вписаны имена Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста[23], в богослужебном сборнике 1538 г. из собрания хал-

---

[19] Nau, F., *La seconde partie de l'Histoire de Barḥadbešabba 'Arbaïa et controverse de Théodore de Mopsueste avec les macédoniens*. (Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne) // Patrologia Orientalis 9:5, № 45. Paris, 1913 (repr.: Turnhout: Brepols, 1983), p. 629–630.

[20] Ibid.

[21] См. рассмотрение этой ситуации в моей работе «Несторий и Церковь Востока» (М.: Путь, 2005), с. 47–50.

[22] Lantschoot, Arn. van, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490–631) Barberini oriental et Neofiti*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1965, p. 112.

[23] Scher, A., *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane* // Journal asiatique 13 (1909), p. 269, MS 87.

дейского патриарха Иосифа I (патр. 1681–1696), содержащем анафору Нестория, имя Нестория затёрто[24], и подобное же проделано в алькошском литургическом сборнике 1684 г.[25] и сборнике 1785 г.[26] Примеры можно множить. Примечательно, что рассуждения о целях поздних западных миссионеров буквально совпадают с высказываниями императора Юстиниана: чтобы воссоединить верных Церкви Востока с «целым» (*the whole of Christendom*) следует, среди прочего, изъять имя Нестория (*to erase the name of Nestorius*)[27].

Любопытно, что своего рода «деканонизацию» Нестория производили, вероятно, невзначай, и представители научного сообщества. Так, Ф. Нó счел возможным перевести «ܗܿܘ ܕܒܝܬ ܩܕ̈ܝܫܐ ܢܣܛܘܪܝܣ» как *le défunt Nestorius* («покойный» вместо «иже во святых»)[28] и «ܬܫܥܝܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܣ» — как *L'histoire de Mar Nestorius* («История Māр Нестория» вместо «История святого Māр Нестория»)[29], а А. Шер «ܡܪܝ ܕܝܘܕܘܪܘܣ ܘܡܪܝ ܬܐܕܘܪܘܣ ܘܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܣ ܕܪܗܛܘ ܠܫܪܪܐ» передал просто как *Mar Diodore, Mar Théodore, Mar Nestorius*, слова «устремленные к истине» оставив без перевода[30].

Такое, намеренное или подсознательное, отчуждение Несто-

---

[24] *Vat. Syr.* 83, fol. 59v.

[25] Zotenberg, H., *Manuscrits orientaux*. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale. Paris: Imprimerie nationale, 1874, p. 215; MS. 283, 4º (fol. 57).

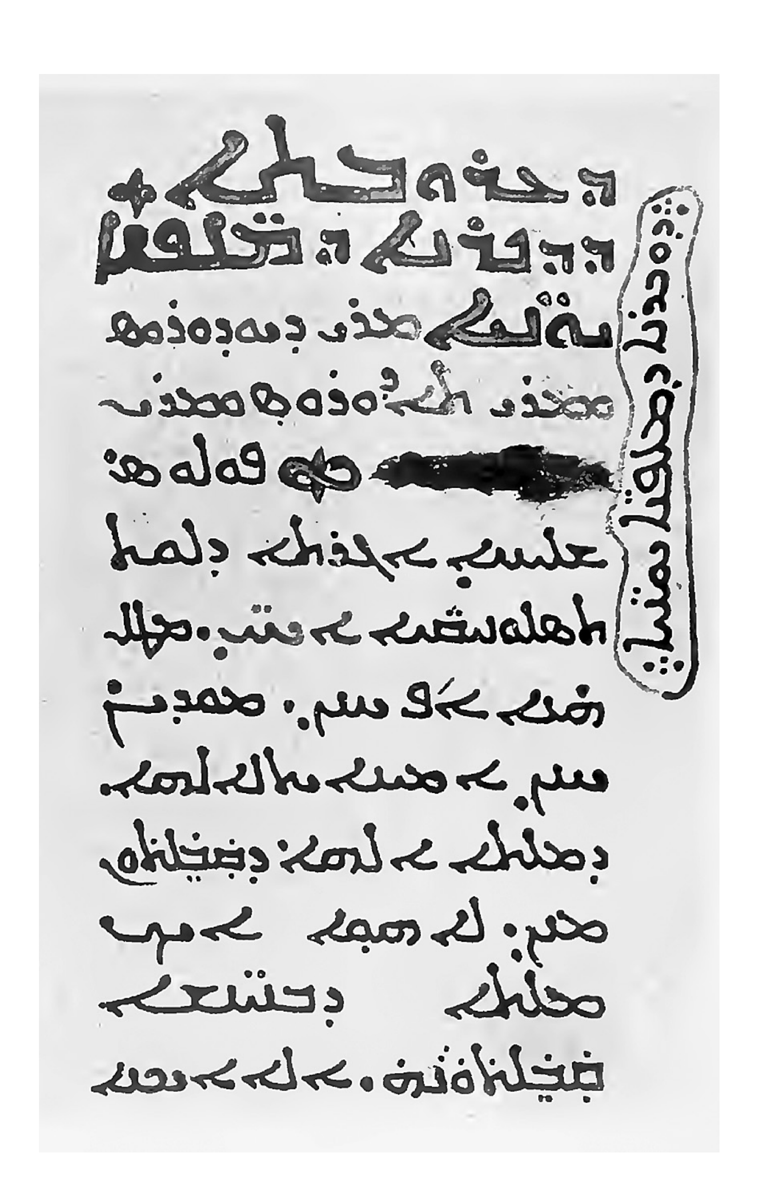
[26] Sachau, E., *Verzeichniss der Syrichen Handschriften*. (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 23:1–2). Berlin: A. Asher & Co., 1899, I, S. 151; MS. 40 (Sachau 64), Bl. 31a.

[27] «Why, it may be asked, is this ancient Church, which has kept the light of Christianity alive amidst Mohammedan darkness, in outward separation from the whole of Christendom? The reason is its refusal to accept the decrees of the Council of Ephesus: the Assyrian Christians refuse to call the Blessed Virgin Theotokos (her who gave birth to God), and they commemorate Nestorius among the saints. <...> Mr. Badger believes that they might be induced, by proper explanations, to accept the statements made at Ephesus, and to erase the name of Nestorius». D'Orsey, A.J.D., *Portuguese discoveries, dependencies and missions in Asia and Africa*. London: W. H. Allen & Co., 1893, p. 389.

[28] *Patrologia orientalis* 9:5 (1913), p. 510.

[29] *Patrologia orientalis* 13:2 (1917), p. 275.

[30] *Patrologia orientalis* 7:1 (1909), p. 84.



Фрагмент апостольского послания (1 Фес 2, 13), читаемый в день памяти «греческих учителей» (Рукопись *Vat. Syr.* 22; 1301 г.). В перечислении имен «Мāр Диодор, Мāр Феодор, Мāр [Несторий]» имя Нестория замазано. Снимок воспроизведен по изданию: Tisserant, E., *Specimina codicvm orientalivm*. Bonnae: A. Marcvs et E. Weber, 1914, где он подписан как «Epistolarum pro Nestorianis» (Tab. 34a; см. тж. p. XXVII).

Начало анафоры Мāр Нестория в богослужебном сборнике 1538 г. из собрания халдейского патриарха Иосифа I (патр. 1681–1696). В названии имя Нестория затерто.

рия от наследия восточносирийского христианства не может не привлекать внимание исследователя, особенно в ту эпоху, когда к этому наследию наблюдается повышенный интерес и когда активные межконфессиональные контакты вполне могут сформировать устойчивый консенсус, основанный на «экуменической» целесообразности[31]. Чтобы дать критический ответ на вопрос о характере почитания Нестория в восточносирийской традиции, необходимо проследить, присутствует ли отчетливо проявляемое отношение к Несторию как к святому и учителю веры у известных авторов Церкви Востока и в авторитетных текстах, и выяснить, известно ли было в этой традиции письменное наследие Нестория.

Святость, учение, влияние

Как выше было отмечено, уже Нарсай, бывший учителем в Эдесской школе и затем возглавивший школу в Нисивине, свидетельствовал о почитании Нестория и его предшественников по антиохийской традиции экзегезы и богословия. «Ревностный Несторий служил жителям Византии, — пишет он в своем “Слове”, — Он мудро строил и сплачивал слово истины, да не пошатнется оно противными ветрами еретиков. Еретики же суетно возненавидели друга истины и стали чинить лживые коварства против слов его»[32]. Вклад Нарсая в традицию Церкви Востока огромен, его многочисленные библейские толкования, богословские и литургические произведения были и остаются в постоянном употреблении. О Нарсае доводится вспомнить и при обращении к вопросу появления в восточносирийской традиции анафоры, носящей имя Нестория (ܩܘܕܫܐ ܕܡܪܝ، ܢܣܛܘܪܝܣ ܦܛܪܝܪܟܐ

[31] А. В. Муравьев отмечает, что у ряда современных исследователей наблюдается стремление «оправдать богословский “мэйнстрим” Церкви Востока путем отрыва его от самого Нестория» (Муравьев, А.В., *«Солнце Хузистана», или Непонятный святой* // Мар Исхак с горы Матут (Преподобный Исаак Сирин). Воспламенение ума в духовной пустыне. (*Smaragdos Philocalias*). Афон-Москва-СПб.: Новая Фиваида, СПбГУ, 2008, с. 40). «Оправдать», разумеется, в глазах представителей конфессий, осуждающих Нестория; для критического исследователя такого рода «оправдания» излишни.

[32] Martin, F., *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens* // Journal asiatique 14:2 (1899), p. 462:16–20; 15:1 (1900), p. 487.

ܕܒܘܙܢܛܝܐ ܕܗ̣ܝ ܗ̇ܝ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܡܕܝܢܬܐ . ܣܗܕܐ ܕܠܐ ܕܡܐ : ܘܪܕܝܦܐ ܕܡܛܠ ܫܪܪܐ ܕܬܘܕܝܬܐ ܐܪܬܘܕܘܟܣܝܬܐ «Анафора Мāр Нестория патриарха Византия, он же есть Константинополь-град, бескровного мученика, преследуемого за истину православного исповедания»). Надписание анафоры сообщает, что «Мāр Ава Великий, блаженной памяти католикос, когда он путешествовал в страну ромеев[33], переложил (ܐܦܩ) анафору Мāр Нестория и все произведения его с греческого [языка] на сирийский»[34]. За словом «переложил» (ܐܦܩ), по-видимому, стоит достаточно сложная история появления сирийского текста этой анафоры[35], и примечательно, что в XVII «Слове» Нарсая, жившего на полстолетия раньше Авы (католикос 540–552), содержится указание на литургический текст, уже бытовавший тогда под именем Нестория[36].

Сообщение, что Мāр Ава способствовал появлению сирийских переводов «всех произведений Мāр Нестория», заслуживает специального внимания, поскольку именно с именем Авы связана история перевода апологии Нестория — «Книги Гераклида»[37], которая была переведена на сирийский в 539/540 г.[38] История пе-

---

[33] «Хроника Сеʻерта» сообщает, что император Юстиниан во время пребывания Авы с его спутником Фомой в «стране ромеев» пытался принудить их к отречению от «отцов превосходных Диодора, Феодора и Нестория» (الابآ الافاضل ديودوروس وتيادوروس ونسطوريس). Scher, A., *Histoire nestorienne (Chronique de Séert): Seconde partie (I)* // Patrologia Orientalis 7:2, № 32. Paris: Firmin-Didot, 1909 (repr.: 1950), p. 156/[64].

[34] ܠܓܡܐ ܕܐܪ̈ܙܐ ܕܥܕܬܐ ܕܡܕܢܚܐ . ܒܓܕܕ : ܡܦܠܚܬܐ ܕܥܕܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ، 2004. [*Чинопоследование таинств Церкви Востока*. Багдад: Издательство Церкви Востока, 2004].

[35] Gelston, A., *The Origin of the Anaphora of Nestorius: Greek or Syriac?* // Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 78:3 (1996), p. 73–86.

[36] Connolly, R. H., Bishop, E., *The Liturgical Homilies of Narsai* // Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature 8:1. Cambridge [Eng.]: The University Press, 1909, p. lxiv.

[37] Abramowski, L., *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 242; Subs. 22). Louvain: Secr. du CSCO, 1963, S. 7–13.

[38] Nau, F., Brière, M., *Nestorius. Le livre d’Héraclide de Damas. Trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices: Lettre à Cosme, Présents envoyés d’Alexandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople*. Paris: Letouzey et Ané, 1910, p. XIX, 1–2 (note 8).

ревода «Книги Гераклида» показывает, что наследие Нестория из приграничных школ Эдессы и Нисивина распространяется по монастырским центрам Церкви Востока. Дополнительное свидетельство этому мы видим в жизнеописании раббана Бар ʿĒтā (сер. VI в.), послушника уже упоминавшегося выше Авраама, ведшего переговоры с императором Юстинианом[39]:

> ܕܣܡ ܗܘܐ ܥܠܝ ܡܪܝ ܐܒܪܗܡ . ܬܢܝܐ ܕܩܪܝܢܐ ܕܢܓܘܪܬ
> ܟܬܒ̈ ✥ ܕܒܙܒܢ ܙܥܘܪܐ ܕܫܢ̈ܝܐ . ܕܠܬܪ̈ܬܝܗܝܢ ܕܝܬܩ̈ܐ . ܡܫܡܫ
> ܗܘܝܬ ܦܬܓܡ ܦܬܓܡ . ܒܗܘܠܠܐ ܐܝܟ ܡܙܡܘܪܐ ✥ ܘܠܒܣܝܡܘܬܐ
> ܕܡܢ ܬܢܝܐ. ܕܟܬܒ̈ܐ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. ܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ ܕܐܡܠܠܝܘܗܝ.
> ܡܢ ܚܠܝܘܬܐ ܕܒܣܝܡܘܬܗ ✥ ܠܟܬ̈ܒܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ . ܕܡܬܩܪܝܢ ܥܬܝܩܬ
> ܟܬܒ̈ ܗܢ̈ܐ . ܐܒܐ ܐܫܥܝܐ ܘܡܪܩܘܣ . ܘܡܪܝ ܐܘܓܪܝܣ ܛܘܒܢܐ
> ܗܘ ܟܠܗ ܦܠܚܬܗ ܠܗܘܢ. ܘܡܚܠܬ ܒܬܢܝܢܗܘܢ ܕܡܢ ܦܘܡ. ܒܕܡܐ
> ܕܐܦܠܐ ܒܚܕ ܓܪ ܘܕܢ . ܡܫܠܦ ܗܘܝܬ ܠܡܫܚܐ ܕܣܝ. ܒ ✥ ܬܢܝܬ
> ܟܠܗ ܡܪܝ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ . ܩܕܝܫܐ ܕܢܙܝܢܙܘ . ܘܟܬܒܐ ܕܬܫܥܝ̈ܬܐ.
> ܘܡܡܠܠܐ ܕܣܒ̈ܐ ܕܚܕ ܠܘܬ ܚܕ ✥ ܬܢܝܬ ܕܝܢ ܐܦ ܠܦܘܫܩܗ.
> ܕܛܘܒܢܐ ܒܣܝܠܝܘܣ . ܘܬܢܝܬ ܠܟܠܗܝܢ ܐܓܪ̈ܬܐ . ܕܠܘܬ ܝܚܝ̈ܕܐ
> ܘܝܩܝܪ̈ܐ ✥ ܘܠܟܬܒܐ ܕܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܘܣ . ܕܡܬܩܪܐ ܕܗܪܩܠܝܕܘܣ . ܗ̄
> ܕܐܬܬܪܓܡ ܗܘܐ ܒܝܘܡܬܢ . ܡܢ ܝܘܢܝܐ ܠܣܘܪܝܝܐ ✥ ܥܡܠܬ ܒܗ̄
> ܟܠܗ ܫܢܬܐ . ܐܡܝܢܐ ܕܡܢ ܦܘܡܝ ܟܠܗ . ܬܢܐ ܗܘܝܬ ܠܗܘܢ
> ܠܦܘܩܕܢܐ . ܚܕܬܐ ܕܗܘ ܬܐܓܘܪܬܐ ✥

«Возложил на меня Мāр Авраам [научиться] читать наизусть книги Писаний, и через несколько лет я выучил буквально оба Завета, [поделив их] частями, как [поделена] Псалтирь. И сладости повторения Писаний Духа Святого не могу я выразить, какова та сладость приятности. Помимо книг отцов наших, которые зовутся древними Писаниями, [я читал] авву Исаию и Марка, и блаженного Мāр Евагрия, трудясь над ними в уме и научаясь чтению наизусть так, что даже не путал на протяжении текста *гēр* и *дēн*. Читал я и Мāр Григория, святого Назианзина, и книгу историй и изречений старцев друг ко другу. Читал также изложение блаженного Василия и всякие послания к честны́м монахам. А также книгу Мāр Нестория, названную [книгой] Гераклида, которая недавно, уже в наши дни, была переведена с греческого на сирийский. Я трудился

---

[39] Budge, E. A. W., *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ʿIdtâ*. London: Luzac and Co., 1902, vol. 1, p. 120, lines 169–185.

над этой книгой годами, так, что мог в любой момент читать наизусть каждый раздел этого трактата».

Вторая половина VI в. — время, когда Церкви Востока приходится сталкиваться с усилением давления со стороны представителей конфессий, осуждавших Нестория: собор императора Юстиниана провозглашает осуждение «трех глав» и принимает ряд постановлений, направленных против «несториан», и в то же время противники определения Халкидонского собора из византийской Сирии вытесняются на Восток, где и происходят идейные столкновения. Насколько ревностно на этом фоне восточносирийские монахи отстаивали верность «греческим учителям» видно из постановления раббана Дадӣшō‘ (мон. на горе Изла; наст. 588–604)[40]:

ܟܠ ܐܚܐ ܐܝܢܐ ܕܡܬܝܕܥ ܕܡܥܩܠ ܒܪܥܝܢܐ ܘܠܗܝܡܢܘܬܐ
ܕܥܕܬܐ ܩܬܘܠܝܩܐ ܠܐ ܫܠܡ. ܘܠܐܒܗ̈ܬܐ ܐܪ̈ܬܕܘܟܣܐ ܠܐ ܡܩܒܠ
ܘܝܬܝܪܐܝܬ ܐܝܠܝܢ ܕܒܝܘܠܦܢܗܘܢ ܟܠܗ̇ ܥܕܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ܩܡܬ
ܬܠܡܝܕܐ ܘܥܡܝܕܐ ܘܡܪܒܝܬܐ ܡܪܝ ܕܝܘܕܘܪܘܣ ܘܡܪܝ ܬܐܕܘܪܘܣ
ܘܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܣ . ܘܠܗܝܡܢܘܬܐ ܕܡܠܦܢܘܬܗܘܢ ܡܣܠܐ ܐܘ ܡܟܦܪ.
ܘܠܐܒܗ̈ܬܐ ܬܘܒ ܕܝ̈ܪܝܐ ܕܐܬܒܚܪܘ ܒܝܘܠܦܢܗܘܢ ܘܐܬܩܒܠܘ ܡܢ
ܐܒܗ̈ܝܢ ܩ̈ܕܡܝܐ ܡܣܠܐ ܐܘ ܫܐܛ ܗܢܐ ܒܪܫܝܥܘܬܗ ܢܘܟܪܝܐ ܢܗܘܐ
ܠܟܢܘܫܢ ܀

«1. Всякий брат, о котором будет известно, что он извратился умом и не согласен с верой Кафолической Церкви и не принимает православных отцов, наипаче же тех, в учении которых вся Церковь Востока наставлена и крещена и взращена — Мāр Диодора, Мāр Феодора и Мāр Нестория, и изложение веры их отвергает или отрицает и также отвергает или презирает отцов-монахов, которые учением своим испытаны от первых наших отцов, сей в нечестии своем да будет чужд нашему собранию».

Церковный историк Бархадбшаббā в то же время, в конце VI в., создает труд, в котором рисует картину борьбы Церкви с ересями, и начиная с XVII главы выделяет как прочную ось правой веры ли-

[40] Vööbus, A., *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11). Stockholm: Estonian Theological Society in Exile, 1960, p. 167–168.

нию преемства: Диодор Тарсский, Иоанн Златоуст, Феодор Мопсуэстийский, Несторий Константинопольский, Нарсай, Аврахам[41]. «История боголюбивого Мāр Нестория (ܬܫܥܝܬܐ ܕܪܚܝܡ ܐܠܗܐ ܡܪܝ, ܢܣܛܘܪܝܣ)» занимает в этой хронике самое видное место: главы с XX по XXX[42]. Приведем одну деталь. В своей «Книге Гераклида» Несторий рассказывает, что ему удалось примирить стороны, спорившие в Константинополе, еще до его назначения в столицу, о том, как следует именовать Деву Марию: «матерью человека» или «матерью Бога». Несторий, принимая именование Θεοτόκος как литургическое титулование[43], предложил как богословски корректное именование Χριστοτόκος, и этим было достигнуто примирение[44]. Комментируя эту историю, Бархадбшаббā пишет: «Когда же увидел сатана, что таким образом святой Несторий приобрел мир для Церкви, он выдвинул военачальников своего войска...» (ܟܕ ܚܙܐ ܕܝܢ ܣܛܢܐ ܕܗܟܢܐ ܫܝܢܐ ܐܬܬܓܪ ܩܕܝܫܐ ܢܣܛܘܪܝܣ ܠܥܕܬܐ : ܐܪܝܡ ܠܐ̈ܢܫ ܪ̈ܒܝ ܚܝ̈ܠܘܗܝ,).

В начале VII в. почитание Нестория, а также Диодора и Феодора, находит свое отражение в документах, вошедших в собрание соборных деяний Церкви Востока, названное его издателем, Ж.-Б. Шабо, *Synodicon orientale*. Это было связано с выдающейся ролью монастырских центров, особенно в период с 612 по 628 г., когда шах Хосров II, находившийся под влиянием западносирийских оппонентов Церкви Востока, препятствовал избранию като-

[41] Nau, F., *La première partie de l'Histoire de Barḥadbešabba ʿArbaïa* (Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne) // Patrologia Orientalis 23:2. Paris: Firmin-Didot, 1932, p. [138]/314–[157]/333; Nau, F., *La seconde partie de l'Histoire de Barḥadbešabba ʿArbaïa et controverse de Théodore de Mopsueste avec les macédoniens* (Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne) // Patrologia Orientalis 9:5. Paris: Firmin-Didot, 1913, p. [15]/503–[143]/631.

[42] Patrologia Orientalis 9:5. Paris: Firmin-Didot, 1913, p. [29]/517–[99]/587.

[43] Nau, F., Brière, M., *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas. Trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices: Lettre à Cosme, Présents envoyés d'Alexandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople*. Paris: Letouzey et Ané, 1910, p. 345:7–8.

[44] Bedjan, P., ܟܬܒܐ ܕܡܬܩܪܐ ܬܐܓܘܪܬܐ ܕܗܪܩܠܝܕܘܣ ܕܡܢ ܕܪܡܣܘܩ : ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ, ܢܣܛܘܪܝܣ / Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas. Paris/Leipzig: O. Harrassowitz, 1910, p. 151–152. См. тж.: Loofs, F.; Cook, S. A.; Kampffmeyer, G., *Nestoriana: die Fragmente des Nestorius*. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1905, S. 185–312.

ликоса. Управлением церковными делами в это время занимался Баввай Великий, настоятель уже упоминавшегося «Великого монастыря» на горе Изла[45]. В документах этого времени мы видим отчетливые полемические мотивы, направленные как против византийских, так и против местных западносирийских «теопасхитов». Контекстом этой полемики определяется и акцент на том, что природы, входящие в христологическое единство, пребывают в своих ипостасях. В тексте постановления епископского собрания 612 говорится, среди прочего, следующее[46]:

> ܡܢ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܕܟܬܝ̈ܒܢ ܡܢ ܠܥܠ : ܘܡܢ ܡܐܡܪ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܡܠܦܢ̈ܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܕܡܢ ܩܕܡ ܢܣܛܘܪܝܘܣ : ܢܗܝܪܐܝܬ ܝܕܝܥܐ ܕܠܡܫܝܚܐ ܬܪܝܢ ܟܝܢ̈ܐ ܘܬܪܝܢ ܩܢܘ̈ܡܐ ܐܝܬܘܗܝ : ܡܛܠ ܕܟܕ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܡܬܐܡܪ : ܠܐ ܗܘ̣ܐ ܬܠܬܝܗܘܢ ܩܢܘ̈ܡܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ : ܐܠܐ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ . ܘܒܗ̇ ܒܕܡܘܬܐ ܟܕ ܡܫܝܚܐ ܒܪܢܫܐ ܡܬܐܡܪ : ܠܘ ܟܠܗܘܢ ܩܢܘ̈ܡܐ ܕܐܢܫܘܬܐ : ܐܠܐ ܗܘ̇ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܕܡܢ ܓܢܣܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ : ܠܚܝܕܘܬܐ ܕܥܡ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܐܬܢܣܒ :
>
> «Из этих всех писаний, приведенных выше, и из других слов многих учителей, которые были прежде Нестория, очевидно известно, что у Христа две природы и две ипостаси, потому что, когда Христос называется Богом, Он не есть три ипостаси Троицы, но одна ипостась Бога Слова; и таким же образом, когда Христос называется человеком, Он не есть все ипостаси человечества, но одна из ипостасей человеческого рода, которая восприемлется в единение с Богом Словом».

Тем же временем датируется другой текст, включенный Ж.-Б. Шабо в издание «Синодикона» в качестве приложения, —

---

[45] Guidi, I. [etc.] ܫܪ̈ܒܐ ܡܕܡ ܡܢ ܐܩܠܝܣܛܝܩܝ̈ܐ ܗܘ ܕܝܢ // Chronica minora. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scr. Syr., Ser. 3, t. 4). Parisiis: Typ. Reipub.: Lipsiae: O. Harrassowitz, 1903, pt. 1, p. 23; pt. 2, p. 20–21; Рус. пер.: Пигулевская, Н.В., *Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов* (Сирийские источники по истории Ирана и Византии) // Записки Института востоковедения АН СССР 7 (1939), с. 68–69.

[46] Chabot, J. B., Synodicon orientale, pp. 578, 597. Рус. пер.: Шаненко, И.Ф., *Христологическая формула Нестория в богословии Бабая Великого* // XI Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2001 г. М.: ПСТБИ, 2001, с. 23.

«История мученика Гиваргиса», написанная Бавваем Великим[47]. Со ссылкой на Нестория там повторяется, что исповедание двух природ неизбежно подразумевает исповедание двух ипостасей (ḳнōмē) в одном лице Христа[48], и добавляется, что для Церкви Востока неприемлем тот, кто «презирает или осуждает трех вселенских учителей, блаженных и честны́х, столпов Церкви, и их учение апостольское, которым весь Восток был просвещен, т.е. блаженного Диодора, блаженного Феодора и блаженного Нестория, славных среди исповедников, и остальных учителей, шедших по их следам»[49].

К братии «Великого монастыря» обращен обширный христологический трактат Баввая Великого «Слова̀ о божестве и о человечестве и о лице единства»[50]. Несомненно, что при создании этого труда была использована «Книга Гераклида» Нестория[51], и возможно, появление этого более стройного и богатого образностью трактата Мāр Баввая стало причиной сокращения популяр-

[47] Bedjan, P., ܬܫܥܝܬܐ ܕܐܒܘܢ ܗܢܐ ܘܩܕܝܫܐ ܟܠ ܡܪܝ, ܓܝܘܪܓܝܣ ܣܗܕܐ // ܬܫܥܝܬܐ ܕܡܪܝ, ܝܗܒܐܠܗܐ ܘܕܬܠܬܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܐܚܪܢܐ ܘܕܚܕ ܩܫܝܫܐ ܘܕܬܪܝܢ ܥܠܡܝܐ ܢܣܛܘܪܝܢܐ / Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens. Paris — Leipzig: O. Harrassowitz, 1895, p. 416–571; Chabot, J.B., *Synodicon orientale*, pp. 625–634. См. тж.: Reinink, G.J., *Babai the Great's Life of George and the propagation of doctrine in the late Sasanian empire* // J.W. Drijvers, J.W. Watt, *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient* (Religions in the Graeco-Roman World, 137). Leiden: Boston: Köln: Brill, 1999, p. 171–193.

[48] Bedjan, P., ܬܫܥܝܬܐ ܕ... ܡܪܝ, ܓܝܘܪܓܝܣ ܣܗܕܐ, p. 499; Chabot, J.B., Synodicon orientale, pp. 627.

[49] Bedjan, P., ܬܫܥܝܬܐ ܕ... ܡܪܝ, ܓܝܘܪܓܝܣ ܣܗܕܐ, p. 503–504; Chabot, J.B., *Synodicon orientale*, pp. 628–629.

[50] Labourt, J., *Un traité inédit de Babaï le Grand* // Le Muséon NS 7 (1906), p. 27–32; Vaschalde, A., *Babai Magni Liber de Unione* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 79, Scr. Syr. 34; 80, Scr. Syr. 35). Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1953.

[51] Шаненко, И.Ф., *Христологическая формула Нестория в богословии Бабая Великого* // XI Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2001 г. М.: ПСТБИ, 2001, с. 13–24; Chediath, G., *The Theological Contribution of Mar Babai the Great* // Syriac Dialogue 1. Vienna: Pro Oriente, 1994, p. 155–167.

ности самой «Книги Гераклида», хотя в VIII в. мы еще видим ее активное использование[52].

Еще один документ, вошедший в состав восточносирийского «Синодикона», — послание католикоса-патриарха Гиваргиса Кафрского Мине, хорепископу Персии, — подчеркивает, что Несторий и другие греческие учители воспринимаются Церковью Востока как продолжатели традиции, а не как авторы нововведений[53].

> ܘܐܬܕܥ ܐܚܘܢ: ܕܗܠܝܢ ܕܟܬܒ ܐܢܐ ܠܟ: ܠܐ ܫܘܟܚܬܐ ܐܢܝ̈ܢ
> ܕܢܣܛܘܪܝܣ ܘܠܐ ܕܬܐܕܘܪܘܣ ܠܛܘ̈ܒܢܐ: ܗ̇ܢܘܢ ܕܡܢ ܣܓܝܐܐ
> ܕܠܛܝ̈ܢܐ ܡܬܓܕܦܝܢ <...> ܐܠܐ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܗܘ̣ ܦܘܡܗ ܡܚܝܢܐ
> ܕܡܫܝܚܐ ܥܠ ܢܦܫܗ ܐܟܪܙ: ܘܫܠܝ̈ܚܘܗܝ ܩܕ̈ܝܫܐ ܒܝܕ ܪܘܚܐ
> ܕܩܘܕܫܐ ܥܠܘܗܝ ܐܡܪܘ.
>
> «Знай, брат, что [слова] сии, которые я пишу тебе, не суть изобретение блаженных Нестория и Феодора, поносимых множеством нечестивых, <...> но суть из того, что возвестили животворящие уста Христа о Нем, и [что] святые апостолы Его Духом Святым о Нем изрекли».

14-я глава хроники Йоḥаннана бар Пенкайе (: ܟܬܒܐ ܕܪܝܫ ܡ̈ܠܐ ܬܫܥܝܬܐ ܥܠ ܥܠܡܐ ܕܙܒܢܐ)[54], автора конца VII в.[55], в своем описании обстоятельств, сложившихся вокруг Нестория, как и упоминавшаяся выше мемра Нарсая, посвященная «греческим учителям», уподобляет их библейским событиям, называя Нестория святым и вторым Илией, и ополчение против него, как и Барḥадбшаббā в своей «Церковной истории», представляет замыслом диавола. Только Церковь Востока, заключает Йоḥаннан бар Пенкайе, отвергшая теопасхитское исповедание одной ипостаси и принявшая

---

[52] Abramowski, L., Goodman, A. E., *A Nestorian Collection of Christological Texts*. Cambridge University Library MS. Oriental 1319. Vols. 1–2. Cambridge: University Press, 1972, II, p. XXXIII, XXXVII.

[53] Chabot, J. B., *Synodicon orientale*, pp. 235, 500–501.

[54] Mingana, A., *Sources Syriaques*, vol. I, Mšiḥa-Zkha (texte et traduction). Bar-Penkayê (texte). Leipzig: O. Harrassowitz, [1908], p. 135–143; Scher, A., *Notice sur la vie et les œuvres de Youḥannan bar Penkayè* // Journal asiatique 2 (1907), p. 173.

[55] Scher, A., *Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux* // Revue de l'Orient chrétien, 2 sér., I (XI) (1906), p. 23.

шая учение «тех, кто с Диодором» (ܕܥܡ ܕܝܘܕܘܪܘܣ)[56], сохранила апостольскую веру, возвещенную тремястами восемнадцатью отцами в Никее[57].

Суммирующий характер носит также труд восточносирийского автора VIII в. Феодора бар Кōнӣ[58]. В своей «Книге схолий» он посвящает отдельную главу «ереси кириллиан» (ܗܪܣܝܣ ܕܩܘܪܝܠܠܝܢܐ)[59]. В ней он описывает «войну Кирилла против святого Нестория» (ܩܪܒܗ ܕܩܘܪܝܠܘܣ ܠܘܩܒܠ ܩܕܝܫܐ ܢܣܛܘܪܝܘܣ) и говорит, что вследствие этого выпада александрийского епископа «была заражена вся Греция (ܟܠܗ ܝܘܢ)», а императорский двор и папа Целестин были обольщены подарками Кирилла. Другой автор того же времени, Шахдост, епископ Ṭӣрхāнский (д-Ṭарӣхāн)[60] пишет о Нестории как о «святом... исповеднике победоносном, во Христа облеченном, который был патриархом стольного града...» (ܢܣܛܘܪܝܘܣ ܟܢ ܣܗܕܐ ܙܟܝܐ ܘܠܒܝܫ ܠܡܫܝܚܐ : ܕܗܘܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܩܕܝܫܐ ܢܣܛܘܪܝܘܣ <...> : ܕܡܕܝܢܬ ܡܠܟܘܬܐ). Как отмечает Л. Абрамовски, «[Шахдост] читал Нестория, и благодаря ему нам доступны некоторые бывшие неизвестными строки, в т.ч. из “Книги Гераклида”»[61]. В качестве примера можно указать на пассаж из писаний Шахдоста[62], где он следует мысли Нестория по «Книге Гераклида»[63], что является ценным свидетельством бытования апологии Нестория в VIII в.

---

[56] Ср.: *Кодекс Феодосия* XVI, 1, 3 (Sources chrétiennes № 497; Paris: Cerf, 2005, p. 116–117), где пребывание в общении с Диодором Тарсским объявлялось критерием православия.

[57] Mingana, A., *Sources Syriaques* I, p. 139.

[58] Scher, A., *Étude supplémentaire...* // Revue de l’Orient chrétien, 2 sér., I (XI) (1906), p. 26.

[59] Scher, A., *Theodorus bar Kōnī, Liber scholiorum* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scr. Syr., Ser. 2, T. 66). Parisiis: Typ. Reipub.; Lipsiae: O. Harrassowitz, 1912, pt. 2, p. 337–340 (Syr.); Hespel, R., Draguet, R., *Théodore bar Koni, Livre des scolies*, II: Mimrè VI–XI (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scr. Syr., 188). Lovanii: Peeters, 1982, p. 251–254 (Fr.).

[60] Abramowski-Goodman, II, p. XXVI–XXXII.

[61] Abramowski-Goodman, II, p. XXVII.

[62] Abramowski-Goodman, II, p. 38.

[63] Nau, F., Brière, M., *Nestorius. Le livre d’Héraclide de Damas. Trois homélies*

Затронув вопрос полемики, в том числе расхождения позиций внутри восточносирийской традиции, нужно сказать, что влияние Нестория часто можно проследить у каждой из полемизирующих сторон. В качестве иллюстрации такого положения дел можно привести наблюдение П. Беджана, издателя многочисленных сирийских текстов, в том числе «Книги Гераклида» Нестория и сочинений Мартирия-Сахдоны, который выступал как оппонент Баввая Великого, отстаивая халкидонскую христологию[64].

> «Мы впервые публикуем здесь, — писал П. Беджан, — очень ценный трактат знаменитого Мартирия или Сахдоны о православной вере. В нем автор восхитительным образом изъясняет Таинство Боговоплощения. Позволим себе высказать наблюдение, что, изучив эти десять страниц и внимательно прочитав книгу Нестория, мы поражены удивительной аналогией в мысли, в способе изъяснения и даже в терминологии, существующей между этими двумя авторами»[65].

В этой связи нельзя не вспомнить рассказ епископа Софонии (Сокольского), содержащийся в его заметках, составленных во время пребывания среди «несториан»:

> «*Устав* (Пенкыта). <...> За историческими выписками следует изложение древних символов, или исповеданий веры, каковы суть: Григория неокесарийского, со словом *тлитаюта* (Троица) и антиохийский с дополнением о Сыне: *хдаусио л'ава* (единосущный Отцу); потом, символы: Афанасьев, никейский, Иоанна, архиепископа антиохийского, до примирения его с Кириллом, и наконец, самого Нестория, написанный им в видах разъяснения таинства воплощения Бога Слова, для египетских монахов, в то время, когда он находился уже в Элефантине. Должно заметить, что не только айсоры-несториане, но и халдеи-униаты особенно уважают это испо-

---

de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices: Lettre à Cosme, Présents envoyés d'Alexandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople. Paris: Letouzey et Ané, 1910, p. 81–83.

[64] Пигулевская, Н., *Жизнь Сахдоны* (Из истории несторианства VII века) // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии Наук СССР 3:1 (1928) 91–108; de Halleux, A., *La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme* // Orientalia Christiana Periodica 23 (1957), p. 5–32.

[65] Bedjan, P., ܟܬܒܐ ܕܪܝܫܢܐ *Liber superiorum seu Historia monastica, auctore Thoma, episcopo Margensi*. Parisiis: Lipsiæ: Otto Harrassowitz, 1901, p. XII.

> ведание; оно есть, по их убеждениям, последнее слово правой веры, высказанное Несторием в виде предсмертного завещания и запечатленное его десятилетним исповедничеством»[66].

Надо полагать, последними имя Нестория при этом старательно замалчивалось.

Продолжая эту тему, следует отметить известное движение восточносирийских мистиков и резкие суждения о некоторых из них католикоса Ṭӣма̄тē’ōса I (727–823)[67]. Известно, что оппонентом Ṭӣма̄тē’ōса был Ӣшō‘ бар Нӯн, впоследствии его преемник на патриаршем престоле. Но проявления почитания ими Нестория мы обнаруживаем в посланиях обоих первоиерархов[68]. Фигура Ṭӣма̄тē’ōса последние годы привлекает внимание исследователей в связи с обнаружением и публикацией затерянных текстов ’Исḥаḳа, еп. Ниневийского, известного в русской духовной литературе как Исаак Сирин. Католикоса пытаются подчас представить как представителя «бавваевской ортодоксии», противопоставляя ему Исаака как сторонника прохалкидонитской пози-

---

[66] Софония [Сокольский], еп., *Современный быт и литургия христиан инославных иаковитов и несториан, с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что принадлежит к отправлению их церковных служб, особенно же их литургии*. СПб.: Тип. журн. «Странник», 1876, с. 305. См. тж.: «Вероизложение столпа света просиявшего Ма̄р Нестория, епископа Константинополя»: ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܥܡܘܕܐ ܕܢܘܗܪܐ ܡܢܨܚܢܐ ܡܪܝ، ܢܣܛܘܪܝܣ ܐܦܣܩܘ[ܦܐ] ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ.; «Вероизложение Церкви чистой, составленное по святому Ма̄р Несторию, епископу Константинополя» (араб.): امانة البيعة الطاهرة الموضوعة عن القديس مار نسطوريس اسقف القسطنطينيه; MS Sachau, № 88 (Petermann 9.), Bl. 176b, 179a; Sachau, E., Verzeichniss, I, S. 330.

[67] Beulay, R., *La Lumière sans forme. Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (Collection «L’Esprit et le Feu»). Chevetogne: Éditions de Chevetogne, [1987], p. 229–231; Болотов, В.В., *Из истории Церкви сиро-персидской*. СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1901, с. 115/1185.

[68] Ṭӣма̄тē’ōс: *Послание 35, «Возлюбленному о Господе верному Ма̄р Naçру»*. Braun, O., *Timothei Patriarchae I Epistulae* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scr. Syr. LXVII, Ser. 2). Parisiis: J. Gabalda / Lipsiae: O. Harrassowitz, 1914, S. 233; тж. его послание к монахам монастыря Мар Марōн: Studi e Testi 187 (1956), p. 42–44 (Syr.), 121–125 (Lat.). Ӣшō‘ бар Нӯн: Послание Макарию, «диакону и отшельнику» Ḥирты, Q. 62. (Mingana Syr 586, fol. 431b–441b); Цит. по: Unnik, W.C. van, *Nestorian Questions on the Administration of the Eucharist, by Isho’yabh IV*. Haarlem: J. Enschede en zonen, [1937], p. 271.

ции. Однако при этом в должной мере не принимаются во внимание ремарки А. Минганы, опубликованные еще в 1934 г:

> «В 1909 году, — писал он, — покойный Поль Беджан опубликовал под именем Исаака Ниневийского (Mar Isaacus Niniviva de Perfectione Religiosa) раздел первой части труда, издание и перевод которого я предлагаю на последующих страницах. Сравнивая эти два текста, интересно наблюдать, как переписчик-яковит правил фразы, в которых явным образом упомянут несторианский автор, или отчетливо выражено несторианское учение, или писания несторианского автора напрямую процитированы. Так, на странице 79 наш автор [т.е. Исаак Сирин] говорит о Мāр Баввае Великом и о сочинении, которое тот написал для послушников. Понимая, что Баввай был несторианином, переписчик-яковит заменил его имя именем Макария Великого, Египетского, оставив в тексте высказывание касательно “книги для послушников” и проигнорировав тот факт, что Макарий никогда не писал такой книги (см.: p. 604 Беджановского издания). <...> На странице 93 наш автор пишет: “и если возможно, не читай ничего другого в воскресенье, кроме трудов, написанных блаженным Феодором Толкователем и остальными православными учителями о чести и величии Тела и Крови Христовых”. Здесь переписчик-яковит просто заменил “Феодора” на “Кирилла”, не заметив, что следующий за именем титул “Толкователь” относится исключительно к Феодору, и что Кирилл никогда не писал того сочинения, о котором идет речь (Ibid., p. 624)»[69].

Очевидно, что при таком состоянии корпуса текстов ʼИсḥаḳа Ниневийского, приобретших популярность в западносирийской среде, суждения о взглядах этого восточносирийского автора должны быть более взвешенными и предваряться тщательным текстологическим исследованием.

Из авторов Церкви Востока IX в., помимо Ṭӣмāтēʼōса I, заслуживает упоминания известный экзегет Ӣшōʻдāд, епископ Мерва. В своих толкованиях он не только упоминает «блаженного Нестория», но, что особенно ценно, ссылается на его сочинения[70].

Любопытное упоминание Нестория в связи с историей экзе-

---

[69] Mingana, A., *Early Christian Mystics* (Woodbrooke Studies, 7). Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1934, p. 74–75.

[70] Gibson, M. D., *The Commentaries of Ishoʻdad of Merv, Bishop of Ḥadatha*

гезы находится также у Иова Катарского. Он приводит пространное перечисление авторов, известных ему в качестве толкователей Священного Писания, и в первую очередь (ܡܩܕܡܐ) называет Диодора, Феодора и Нестория[71]:

> ܬܘܒ ܪܫܡܝܢ ܫܡܗܐ ܕܡܠܦܢܐ ܐܒܗܬܐ ܐܪܬܘܕܘܟܣܐ ܕܡܢ
> ܪܥܝܢܗܘܢ ܐܫܬܪܪ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܘܡܦܫܩܢܘܬܗ ܟܬܒ̈ܐ ܩܕܝܫܐ ܟܠ
> ܬܘܣܦܬܐ ܕܡܢ ܦܫܝܩܘܬܗܘܢ ܀ ܡܩܕܡܐ ܕܝܘܕܘܪܘܣ ܘܬܐܕܘܪܘܣ
> ܘܢܣܛܘܪܝܣ : ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ : ܘܝܘܚܢܢ ܦܘܡܐ ܕܕܗܒܐ : ܝܫܘܥܕܕ :
> ܨܠܝܒܐ ܕܗܘ ܨܗܪ ܒܘܚܬ : ܡܝܟܐܝܠ ܒܨܘܝܐ : ܘܬܐܕܘܪܐ ܬܠܡܝܕܗ
> ܕܡܦܫܩܢܐ : ܡܪܝ ܐܒܐ ܟܫܟܪܝܐ : ܝܘܚܢܢ : ܐܒܪܗܡ : ܘܐܡܒܙ :
> ܘܐܡܒܪܘܣܝܣ : ܚܢܢܝܫܘܥ : ܝܫܘܥܒܪܢܘܢ : ܛܝܡܬܐܘܣ :
> ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ : ܝܘܚܢܢ ܕܒܝܬ ܪܒܢ ܕܗܘ ܒܪ ܚܬܗ ܕܡܪܝ ܢܪܣܝ : ܒܪ
> ܚܕܒܫܒܐ : ܡܪܝ ܒܒܝ ܦܪܣܝܐ : ܦܝܠܘܢ ܦܝܠܣܘܦܐ ܪܘܚܢ[ܝ]ܐ :
> ܣܒܪܝܫܘܥ ܕܦܘܠܘܣ : ܓܒܪܐܝܠ ܩܛܪܝܐ : ܬܐܘܦܝܠܐ ܦܪܣܝܐ : ܝܘܚܢܢ
> ܢܝܢܘܝܐ : ܐܘܪܝܓܢܣ : ܡܪܝ ܐܠܝܐ ܡܝܛܪܘܦܘܠܝܛܐ ܕܡܪܘ :
> ܬܐܕܘܪܛܘܣ : ܕܢܝܐܝܠ ܒܪ ܛܘܒܢܝܬܐ : ܝܘܚܢܢ : ܚܢܢܐ :
> ܐܬܢܐܣܝܘܣ : ܝܥܩܘܒ ܚܙܝܐ :

> «(Porro scribimus nomina doctorum patrum orthodoxum, e quorum sensu confirmatus est hic liber et quorum interpretationibus declaratus est e ceteris libris sacris.) Primus Diodorus et Theodorus et Nestorius, Mar Ephrem, Johannes Chrysostomus, Išo‘dād, Ṣĕlībhā qui est Ṣaḥr Boḥt, Michael explorator, et Theodorus discipulus interpretatoris, Mar Abhā Cascarensis, Joḥannan, Abraham et Ambāz et Ambrosius, Ḥĕnānišo‘, Jšo‘barnon, Timotheus, Gregorius, Joḥannan Beṯrabbanensis, qui est filius sororis Mar Nersetis, Barḥadbešabbā, Mar Babai Persa, Philo philosophus spiritualis, Sabrišo‘ Pauli [filius], Gabriel Ḳaṭarensis, Theophilus Persa, Joḥannan Ninevita, Origenes, Mar Elias metropolita Merwensis, Theodoretus, Daniel filius Tubhaniṯae, Joannes, Ḥĕnânâ, Athanasius, Jacob Ḥazzaja».

Известный восточносирийский хронист, Илия бар Шинайа (975–1049/1056), митрополит Нисивинский, помещает свой обзор доктринальных воззрений в контекст истории Церкви. Во второй

(c. 850 A.D.), in Syriac and English. Vol. IV (Horae Semiticae, XI). Cambridge: Cambridge University Press, 1913, p. XV, 20.

[71] Vandenhoff, B., *Exegesis Psalmorum, imprimis Messianicorum, apud Syros Nestorianos e codice usque adhuc inedito illustrata*. Rheine: J. Altmeppen, 1899, p. 23 & 18–19 (Syr.)

части своего труда «Книга доказательства истинности веры» он вкратце излагает историю соборов[72], где особое внимание уделяет Эфесскому собору Кирилла Александрийского[73], указывая на его несостоятельность: Несторий («чьи святость и выдающееся достоинство были признаны ромеями» — в переводе Л. Хорста: *dessen Heiligkeit und grosse Vorzüglichkeit die Römer anerkannt hatten*[74]) справедливо требовал дождаться «восточных» епископов, чего сделано не было; собор Кирилла, осудивший Нестория, состоял исключительно из противников константинопольского епископа, и признание этого собора в Византии имело прямым следствием 2-й Эфесский собор Диоскора и Евтихия и последовавшие за ним разделения на «мелькитов» и «яковитов»[75].

«Греческий учитель»

Выдающиеся восточносирийские авторы рубежа XIII и XIV вв. — Гиваргис Вардā (ум. 1300) и ‘Авдӣшō‘ бар Брӣх̮ā Нисивинский (ум. 1318) заслуживают отдельного упоминания. У первого из них мы находим традиционное восприятие Нестория как почитаемого (ܡܪܝܐ ܢܣܛܘܪܝܘܣ «святой Несторий») в Церкви Востока[76], причем отмечается, что он действовал «во дни христолюбивого [католикоса Востока] Дāдӣшō‘» (ܕܕܕܝܫܘܥ ܪܚܡ ܟܪܝܣܛܘܣ)[77], а второй, по-

---

[72] Horst, L., *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*. Colmar: Eugen Barth, 1886, S. 24–40.

[73] Horst, L., *Op. cit.*, S. 27–35.

[74] Horst, L., *Op. cit.*, S. 27.

[75] Horst, L., *Op. cit.*, S. 37.

[76] ܥܘܢܝܬܐ ܕܥܠ ܩܬܘܠܝܩܐ ܕܡܕܢܚܐ [«‘Ōнӣтā о католикосах Востока»] // (б/н) Рукопись из собрания Йакова Даниеля, еп. Сирии и Ливана Древней Церкви Востока: ܥܘ̈ܢܝܬܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܡܪܢ <...> ܕܥܒܝܕܢ ܠܡܠܦܢܐ ܓܝܘܪܓܝܣ ܕܡܬܩܪܐ ܘܪܕܐ «Песнопения о домостроительстве Господнем,.. созданные учителем Гиваргисом, называемым Вардой», с. [392]. См. тж.: Tamke, M., *Die islamische Zeit in Giwargis Wardas ‘Onita über die Katholikoi des Ostens* // Grypeou, E.; Swanson, M.; Thomas, D. *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam* (The history of Christian-Muslim relations, 5). Leiden: Boston: Brill, 2006, p. 148.

[77] Нужно отметить, что в части песнопения, посвященной Несторию (в контексте католикосата Дāдӣшō‘), рифма организована по грецизмам (*krīsṭōs–āḵlōs–qewrellōs–nesṭōrīs*). По-видимому, такой поэ-

добно Илие бар Шинайа и другим своим предшественникам, после исторического экскурса дает обзор основных конфессиональных позиций в христианском мipe[78]. Позицию Церкви Востока он описывает следующим образом[79]:

> ܬܘܕܝܬܐ ܕܝܢ ܕܡܕܢܚܐ : ܗ̇ܝ ܕܬܪܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ ܘܬܪܝܢ ܩܢܘ̈ܡܝܢ ܡܘܕܝܢܐ
> ܒܡܫܝܚܐ : ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܚܕ ܒܪܘܬܐ ܚܕ ܫܘܠܛܢܐ ܘܡܬܒܥܢܘܬܐ
> ܕܢܣܛܘܪ̈ܝܢܐ . ܡܕܢܚܝ̈ܐ ܓܝܪ ܒܕ ܟܠ ܠܫܪܪܗܘܢ ܠܐ ܫܚܠܦܘ : ܐܠܐ
> ܐܝܟ ܕܡܢ ܫܠܝ̈ܚܐ ܩܒܠܘ ܕܠܐ ܫܘܚܠܦ ܢܛܪܘ : ܢܣܛܘܪ̈ܝܢܐ
> ܒܫܠܡܘܬܐ ܐܫܬܡܗܘ . ܒܗ̇ܝ ܕܢܣܛܘܪܝܣ ܠܘ ܦܛܪܝܪܟܐ ܗܘܐ
> ܕܝܠܗܘܢ : ܐܦܠܐ ܒܠܫܢܗ ܡܦܫܩܢ ܗܘܐ . ܐܠܐ ܒܪ ܫܘܬܦܐ ܕܬܪܝܢ
> ܟܝ̈ܢܝܢ ܘܬܪܝܢ ܩܢܘ̈ܡܝܢ : ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܚܕ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܚܕ ܡܫܝܚܐ
> ܚܠܦ : ܕܐܪ̈ܬܘܕܘܟܣܐܝܬ ܡܘܕܐ : ܐܫܬܘܕܝ ܠܗ . ܒܕܗܘܢ ܡܗܝܡܢܐ
> ܐܚܝܕܝܢ ܗܘܘ : ܘܗܘ ܢܣܛܘܪܝܣ ܥܠ ܠܗܘܢ : ܘܠܐ ܗܘܢ ܥܠܝܗ
> ܠܗ : ܬܪܐܝܬ ܒܗ̇ܝ ܕܝܠܕܬ ܠܡܫܝܚܐ. ܘܒܪ ܐܬܬܟܒܘ ܕܢܣܛܘܪܝܣ،

тический приём должен был указывать на то, что описываемое в произведении происходит с грекоязычного Запада. В другом произведении (ʻōнӣтā) с подобной рифмой Феодор и Несторий названы архитекторами (ܐܕܪ̈ܝܟܠܐ) Церкви наряду с апостолами Петром и Павлом. (ܟܬܒܐ ܕܩܕܡ ܘܕܒܬܪ ܘܕܚܘܕܪܐ ܘܕܟܫܟܘܠ ܘܕܓܙܐ ܘܩܠܐ ܕܫܗܪ̈ܐ ܥܡ ܟܬܒܐ ܕܡܘܬܒ̈ܐ . ܬܪܝܫܘܪ : ܡܛܒܥܬܐ ܕܡܪܝ ܢܪܣܝ، ܡܠܦܢܐ ، ܐܓܘܣܛܐ [Ḥудрā («Круг») — богослужебный сборник Церкви Востока. 3 т. Тришур: Мар Нарсай, 1960], т. 3, с. 581). Таким же образом рифмовано произведение ʻАвдӣшōʻ Газартского, посвященное мученикам Кирику и Иулитте, почитание которых пришло в сирийскую культуру из грекоязычного міра (: ܟܬܒܐ ܕܛܘܪ̈ܓܡܐ. ܒܓܕܕ ܡܛܒܥܬܐ ܕܥܕܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ، 2001 ، ܦ. ܣܗ-ܣܙ [Книга песнопений на вознесение Евангелия (тӯргāмē). Багдад: Издательство Церкви Востока, 2001, с. 65–67]). См. об авторе: Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn: A. Marcus & E. Webers Verlag, 1922, S. 333; Райт, В. *Краткий очерк истории сирийской литературы* / Пер. с англ. К.А. Тураевой, под ред. и с доп. проф. П.К. Коковцова. СПб.: Тип. Имп. АН, 1902, с. 212. См. тж. [5]:[31] в материале А.Д. Притулы, опубликованном в настоящем выпуске.

[78] O'dishoo, Mar, Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia, *The book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity* / Transl. by H.H. Mar Eshai Shimun XXIII, Catholicos Patriarch of the East. Ernakulam: Mar Themotheus Memorial Printing & Publishing House Limited, [1965], pt. III, ch. IV, p. 32–38.

[79] ܟܬܒܐ ܕܡܬܩܪܐ ܡܪܓܢܝܬܐ ܕܥܠ ܫܪܪܐ ܕܟܪܣܛܝܢܘܬܐ . ܕܥܒܕܗ ܠܡܪܝ ܥܒܕܝܫܘܥ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܨܘܒܐ ܘܐܪܡܢܝܐ. ܡܘܨܠ: ܡܛܒܥܬܐ ܐܬܘܪܝܬܐ ܕܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܕܢܚܐ : ܐܨܟܕ . [Мāр ʽАвдӣшōʽ, митр. Нисивинский и Армянский, Книга, именуемая «Марганита» («Жемчужина»), об истине(ности) христианства. Мосул: Издательство Церкви Востока, 1924], ч. III, гл. 4, с. 27 (ܟܙ).

> ܠܐ ܩܒܠܘ : ܟܕ ܐܡܪܝܢ : ܠܐ ܓܝܪ ܒܡܕܡ ܦܘܫܐ ܗܘ ܕܠܢܣܛܘܪܝܘܣ
> ܢܚܪܡ : ܒܟ ܗܘ ܕܠܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܘܠܫܠܝܚܐ ܩܕܝܫܐ ܢܚܪܡ :
> ܡܢܗܘܢ ܓܝܪ ܩܒܠܘ ܗܘ ܕܐܚܝܕܝܢ :
>
> «Третье же исповедание, в котором во Христе исповедуются две природы, две ипостаси (ḳнōмē), единая воля, единое сыновство и единая власть, называется несторианским. Восточные же нисколько не изменили своей истине, но как приняли от апостолов, неизменным сохраняли, и несторианами называют их несправедливо, потому что Несторий не был их патриархом, и языка его они не разумели, а только когда услышали, что он учит о двух природах и двух ипостасях, и единой воле, едином Сыне Божием, едином Христе, православно исповедуя, они дали ему свое свидетельство, потому что они сами держались того же. Это Несторий последовал за ними, а не они за Несторием, особенно же в том, что касается именования “Матерь Христа”. И когда от них хотели, чтобы они анафематствовали его, они этого не приняли, говоря, что анафематствовать Нестория — это было бы все равно, что анафематствовать Писания Божественные и святых апостолов, от которых они приняли то, чего держатся».

Книга Мāр ‘Авдӣшō‘ приобрела самое широкое распространение в Церкви Востока и стала фактически стандартным катехизисом; поздние произведения такого рода[80] опираются на нее. Примечательно, что в некоторых работах, посвященных определению места Нестория в традиции Церкви Востока, при цитировании этого раздела сочинения Мāр ‘Авдӣшō‘ его заключительные высказывания отбрасываются, в результате чего создается впечатление, что «Несторий не имеет к Церкви Востока никакого отношения»[81], и

---

[80] Например: ܟܬܒܐ ܕܣܝܡܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܕܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܫܠܝܚܝܬܐ ܘܩܬܘܠܝܩܝ ܕܡܕܢܚܐ . ܛܗܪܢ : ܡܛܒܥܬܐ ܕܣܘܥܪܢܐ ܕܦܘܪܫܬܐ ܕܥܠܝܡܐ ܐܬܘܪܝܐ ، 1964 [*Книга сокровища веры Святой Апостольской Кафолической Церкви Востока*. Тегеран: Общество ассирийской молодежи [изучения] книжности, 1964], с. 87, 139–142.

[81] Brock, S. P., *The ‘Nestorian’ Church: A Lamentable Misnomer* // Bulletin of John Rylands University Library of Manchester 78/3 (1996): The Church of the East: Life and Thought / Ed. J.F. Coakley, K. Parry, p. 35; Pinggéra, K., *Nestorius in der „nestorianischen“ Kirche: Streiflichter zum Selbstverständnis der Apostolischen Kirche des Ostens* // F. Schönemann und Th. Maaßen (Hrsg.), *Prüft Alles, und das Gute behaltet!* Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. Festschrift für Hans-Martin Barth zum 65. Geburstag. Frankfurt a. M.: Verlag O. Lembeck, 2004, S. 212–213.

слова авторитетного автора таким образом представляются в противоположном смысле. То, что принадлежность Нестория грекоязычному міру и византийской Церкви, при всех антивизантийских настроениях в среде сирийцев, не означала для них его «чуждости» традиции Церкви Востока, видно в первую очередь из почитания ею «*греческих* учителей» (ܡܠܦ̈ܢܐ ܝܘ̈ܢܝܐ), идущего от эпохи Нарсая и совершающегося поныне[82]. В качестве дополнительного свидетельства уместно привести слова из гимна более позднего (XVI в.[83]) и пользовавшегося широкой известностью восточносирийского автора — Çлӣвы Манçурийского[84]. Этот гимн — на день памяти «греческих учителей», но главное лицо, на которое обращено внимание его автора, — это «отец наш честны́й, глава всех превозносимых, душу свою соделавший храмом Господним, грек Мāр Несторий (ܡܪܝ, ܢܣܛܘܪܝܣ ܝܘܢܝܐ)»[85]. Гимн Çлӣвы представляет собой поэтический рассказ о жизни Нестория, его преемстве по отношению к Феодору Мопсуэстийскому, его столкновении с Кириллом Александрийским и его исповедничестве[86]. Завершается гимн торжественной похвалой[87]:

ܛܘܒܝܟ ܡܕܒܪܢܐ ܕܢܘܗܪܐ. ܕܐܝܟ ܕܫܡܫܐ ܕܒܝܬ ܡܕܢܚܐ.
ܒܢܝܬ ܘܡܫܬܘܬܗ, ܠܒܪܝܐ. ܘܫܒܚܬ ܠܦܘܪܩܢܐ ܦܢܝܐ ⁘
ܛܘܒܝܟ ܐܒܐ ܢܨܝܚܐ. ܕܒܕܡܘܬܗ ܕܦܘܠܘܣ ܫܠܝܚܐ.
ܣܒܪܬ ܐܘܠܨܢܐ ܘܒܢܝܐ. ܟܡ ܗܘ ܚܒܠܐ ܡܢܝܐ ⁘ <...>
ܛܘܒܝܟ ܠܟ ܡܪܝ, ܡܟܐܬܬܐ. ܕܝܗܒ ܡܢܐ ܪܒܐ ܕܒܪܬܐ ⁘

[82] Память «греческих учителей» совершается в пятницу после четвертого воскресенья от праздника Богоявления Господня (ܥܪܘܒܬܐ ܕܢܘܣܗ ܕܡܪܢ), и в этот день служится литургия с анафорой Нестория. См.: ... ܟܬܒܐ ܕܩܕܡ ܘܕܒܬܪ [Ḫудрā, 1960], т. 1, с. 757–776.

[83] Scher, A., *Étude supplémentaire*... // Revue de l'Orient chrétien, 2 sér., I (XI) (1906), p. 30; Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 331–332.

[84] К. Çлӣвā б. к. Давид б. к. Меķбел из Манçуриййи Газартской приобрел известность благодаря своим гимнографическим произведениям на церковные праздники и дни памяти, сохранившимся во многих рукописях. Цитируемое сочинение обычно входит как приложение в состав гимнографического сборника «Вардā», известного также во множестве списков.

[85] *Patrologia orientalis* 13:2, № 63, p. [180]/290.

[86] Ср.: ܬܫܥܝܬܐ ܕܕܘܒܪ̈ܘܗܝ, ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ, ܢܣܛܘܪܝܣ («История деяний святого Мар Нестория») — Brière, M., *La légende syriaque de Nestorius* // Revue de l'Orient chrétien, 2 sér., 5/15 (1910), p. 1–25.

[87] *Patrologia orientalis* 13:2, № 63, p. [205]/315.

> «Блажен ты, столп света, как золото чистое и испытанное, | испытал ты и исследовал истину, и одолел Кирилла буйствовавшего! | Блажен ты, отец наш славный, по примеру апостола Павла | претерпевший притеснения и поношение от народа сего дерзкого! <...> Блажен будешь ты в пришествие Иисуса Господа [всякой] твари!».

Завершить данный краткий обзор письменных памятников, свидетельствующих о традиционном для Церкви Востока отношении к Несторию, можно еще одним документом XVI в. — «Епископским исповеданием» (Исповедание веры, произносимое епископом перед посвящением) 1548 г., где говорится следующее[88]:

> ܘܗ̣ܘܐ ܘܐܝܬܘܗܝ ܘܠܥܠܡ ܚܕ ܒܪܐ ܚܕ ܡܪܝܐ ܚܕ ܡܫܝܚܐ ܚܕ
> ܦܪܘܩܐ ܚܕ ܨܒܝܢܐ ܘܫܘܠܛܢܐ. ܘܡܬܟܪܙ ܒܬܪ̈ܝܢ ܟܝ̈ܢܝܢ ܘܬܪ̈ܝܢ ܩܢܘ̈ܡܝܢ
> ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܐܠܦܘ ܫܠܝ̈ܚܐ ܩܕ̈ܝܫܐ ܘܐܫܠܡܘ
> ܐܒܗ̈ܬܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ. ܡܪܝ ܕܝܘܕܘܪܘܣ ܘܡܪܝ ܬܐܕܘܪܘܣ ܘܡܪܝ ܢܣܛܘܪܝܘܣ
> ܕܫܘܝܘ ܠܫܪܪܐ . ܘܐܝܟ ܝܘܒܠܐ ܘܡܦܣܩܢܘܬܐ ܕܐܒܗ̈ܝܢ ܠܘܒܬ̈ܢܐ
> ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ ܘܡܪܝ ܢܪܣܝ ܘܡܪܝ ܐܒܪܗܡ ܥܡ ܫܪܟܐ ܐܒܗ̈ܬܐ
> ܐܪ̈ܬܕܘܟܣܐ ܕܐܬܕܢܚܘ ܒܦܢܝܬܐ ܗܕܐ ܡܕܢܚܝܬܐ . ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ
> ܕܠܗܝܡܢܘܬܗܘܢ ܐܚܝܕ ܐܢܐ ܘܠܬܘܕܝܬܗܘܢ ܡܫܠܡ ܐܢܐ .

> «И был Он и есть и во век один Сын, один Господь, один Христос, один Спаситель, одна воля и власть, и возвещается в двух природах и двух ипостасях (ḳнōмē) одно лицо Сыновства, по учению святых апостолов и по преданию отцов духовных — Мāр Диодора, Мāр Феодора и Мāр Нестория, устремленных к истине, и согласно наследию и решению отцов наших — Мāр Ефрема, Мāр Нарсая и Мāр Авраама с остальными отцами православными, просиявшими в стране сей восточной. Всего сего, что [касается] веры их, я держусь и исповедание их передаю».

Заключение

Представленные материалы и предложенный анализ позволяют сделать следующие выводы. Различные позиции, сложившиеся по отношению к фигуре Нестория Константинопольского еще в период, когда он был действующим лицом идейных и церковно-

[88] ܬܘܕܝܬܐ ܕܐܦܣܩܘܦܐ // Patrologia orientalis 7:1 (1909), p. 84.

политических столкновений в Византии в середине V в., имели свое продолжение в виде становящихся традиционными представлений и образов действий. Могут быть выделены три основные позиции — осуждение, замалчивание и почитание, — которые прослеживаются на протяжении веков.

Первая позиция (осуждение) основывается на полемической интерпретации высказываний Нестория Кириллом Александрийским и с течением времени порождает совершенно фантастический (и, естественно, отталкивающий) образ Нестория, примером чего могут служить рассказы о его «иудействе»[89], отношении к женщине[90] и бесславной кончине[91]. Последняя из указанных позиций (почитание) опирается на то отношение к Несторию, которое сложилось среди знавших его представителей клира антиохийского подчинения, оценку последними событий в Эфесе и вероисповедные документы, полученные «из первых рук», к каковым относится, в частности, апологическое сочинение Нестория «Книга Гераклида». Эта позиция развивается в церковное чествование Нестория в восточносирийской традиции. Наконец, позиция замалчивания, изначально мотивированная стремлением добиться в «экумене» примирения сторон путем компромисса, в котором Несторием предлагалось «пожертвовать», имела продолжение в виде церковно-политического отношения к восточносирийской традиции со стороны «Запада» в широком смысле этого понятия — христианский мір западнее восточной границы Византийской империи. Эта позиция проявлялась и в западном (опять же в широком смысле) миссионерстве в Месопотамии и Индии, и в новейшее время — в более мягкой форме «экуменического» взаимодействия. В то же время, отказ от имени Нестория часто происходил лишь формально, и его наследие сохранялось как часть наследия его номинальных оппонентов.

---

[89] «Хулам древних иудеев» взгляды Нестория уподобил Кирилл, самого Нестория назвав «подражателем их безумия и нечестия». См.: *Восточные отцы и учители Церкви V века*, с. 49. Это обвинение стало общим местом у миафиситских авторов и выливалось в диковинные истории. См. выше ссылки: Gero 1975 и Lasker-Stroumsa 1996.

[90] См., напр., указанный выше текст Георгия из Саглы (Colin 1984); см. прим. 13.

[91] Nau, *Nestorius d'après les Sources orientales*, p. 52–53.

Рассмотрение письменных свидетельств об отношении к Несторию у авторов Церкви Востока позволяет сделать вывод о традиционном отношении к нему как к святому и учителю веры, основанном, как уже было указано, на действительном знании его взглядов. Влияние Нестория было достаточно заметным: его апология, текст которой сохранился в сирийской версии, имела засвидетельствованное бытование по меньшей мере в VI–VIII вв. и была использована Бавваем Великим при составлении его трактата (*Liber de Unione*), ставшего основным вероучительным сводом в последующей истории Церкви Востока. Влияние Нестория видно и в наследии тех представителей восточносирийской традиции, которые занимали оппонирующие позиции.

В истории наследия Нестория в связи с традицией Церкви Востока можно выделить следующие этапы: (1) в V в. в приграничных школах Эдессы и Нисивина возмущение церковных кругов антиохийского подчинения действиями александрийского клира и имперских властей складывается в оппозицию византийской политике в отношении Нестория и его сторонников; (2) в VI в. позиция Нисивинской школы (Эдесская была ликвидирована императором Зеноном в 489 г.) разделяется монастырскими центрами сирийского Востока, учение Нестория признается соответствующим древнему преданию; учение же Кирилла Александрийского, нашедшее признание в Византии, отвергается; (3) в начале VII в. на волне полемики с «теопасхитами», как Юстинианова, так и миафиситского толка, почитание Нестория находит отражение в соборных документах, причем позиция монастырских центров Церкви Востока имеет определяющее значение; (4) в VIII в. внутреннее оппонирование в Церкви Востока, олицетворяемое Ṭӣмāтē̓ōсом I и Ӣшō‘ бар Нӯном, не имеет характера пересмотра отношения к Несторию, оба католикоса свидетельствуют о его почитании; (5) сложившиеся позиции остаются неизменными вплоть до появления западных миссионеров, которые требуют отречения от Нестория и изъятия его имени из книг; (6) новейший период характеризуется интенсификацией контактов «Востока» и «Запада», периодически отмеченными возобновляемыми фигурами умолчания и попытками представить Нестория маргинальной для восточносирийского христианства фигурой.

Письменное наследие сирийского Востока требует серьезного, прежде всего текстологического, изучения. Идейные столкновения часто имели следствием редактирование текстов, что препятствует реконструкции исторических и литературных связей. Изучение наследия Нестория в восточносирийской традиции и памятников его восприятия в западносирийской среде выявляет множество научных проблем такого рода.



Юрий Аржанов

К истории христианства и иудаизма в доисламской Аравии

Наиболее известной страницей в истории иудаизма и христианства в Аравии в доисламскую эпоху является период их противостояния в кон. V — нач. VI вв.[1] В нач. VI в. пришедший к власти в Химьяре ’Ас’ар Йат’ар Зу Нувас, исповедовавший иудаизм, развязывает гонения на христиан, длившиеся с 518 по 524 г. Конец им полагает вторжение эфиопского войска под командованием негуса Элла Асбеха, который разбивает армию Зу Нуваса и утверждает христианство на всей территории *Arabia Felix*[2]. Дошедшие до нас многочисленные письменные свидетельства об этих гонениях служат важнейшими источниками о существовании иудаизма и христианства в Аравии в доисламскую эпоху в целом[3].

Эти тексты, однако, рисуют не только картину противосто-

---

[1] См. Пигулевская, Н.В., *Византия на путях в Индию*. М.–Л., 1951; Лундин, А.Г., *Южная Аравия в VI в.*// Палестинский Сборник 8:71 (М.–Л., 1961); Altheim F., Stiehl R., *Christentum am Roten Meer*. Band I. Berlin, New York, 1971, S. 393–460; Müller, W.W., *Himyar* // Reallexikon für Antike und Christentum, Band 15 (1986), S. 303–331; Tardy, R., *Najrân: Chretiens d’Arabie avant l’islam*. Beyrouth, 1999.

[2] Mordtmann, J.H., *Die himjarisch-äthiopischen Kriege noch einmal* // ZDMG 35 (1881), S. 693–710.

[3] Peeters, P., *Bibliotheca Hagiographica Orientalis. Ed. Socii Bollandiani*. Subsidia Hagiographica 10. Bruxeles, 1910, p. 24–26; Shahîd, I., *The Martyrs of Najrân: New Documents*. Bruxelles, 1971, p. 113–158; Ryckmans, J., *A Confrontation of the Main Hagiographic Accounts of the Najrān Persecution* // Arabian Studies in Honour of Mahmpud Ghul: Symposium at Yarmouk University (December 8–11, 1984). Wiesbaden, 1989, p. 113–133; Beaucamp, J., Briquel-Chatonnet, F., Robin, Ch. J., *La Persécution des Chrétiens de Nagrān et la Chronoligie Himyarite* // ARAM 11–12 (1999–2000), p. 15–83; *Tradizioni Orientali del “Martirio di Areta”. La Prima Recensione Araba e la Versione Etiopica Eduzione Critica e Traduzione* / A cura di A. Bausi e A. Gori. Quaderni di Semitistica 27. Firenze, 2006, p. 3–18.

яния двух религий, которое поддерживалось политической ситуацией в регионе. Источники о гонениях на христиан в Южной Аравии в нач. VI в. приводят также примеры сотрудничества между христианами и иудеями. В начале «Книги химьяритов», сирийский текст которой был обнаружен и издан в 1924 г. А. Мубергом, приводится эпизод взятия Зу Нувасом (носящим в тексте имя Масрук) города Тафара, в котором говорится следующее: «...И когда он [Зу Нувас] увидел, что не осилит их войной, то послал к ним иудеев, священников из Тиберии, вместе с одним мужем из... [города]... другим, чье имя [было]... [сын] Мухавы, который был из Хирты Ну‘мановой — они же назывались христианами по имени»[4]. В столице государства Лахмидов Хирте (араб. ал-Хира) традиционно сильное положение занимала восточносирийская («несторианская») Церковь, к которой, очевидно, и относится определение «христиане по имени»[5].

Прямо на сотрудничество между несторианами и иудеями указывает греческий памятник «Мученичество Арефы»[6]. Взяв город Награн, где существовала наиболее крупная христианская община на юге Аравии, Зу Нувас обращается к христианам со словами: «Ныне поняли римляне, что наши отцы в Иерусалиме,

---

[4] Moberg, A., *The Book of the Himyarites: Fragments of a hitherto unknown Syriac Work*. Lund, 1924, p. 7.

[5] Ср. van Esbroeck, M., *Le Manuscrit hébreu Paris 755 et l'Histoire des Martyrs de Nedjran* // La Syrie de Byzance a l'Islam: VIIe–VIIIe siècles. Actes du Colloque international / Publ. par P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais. Damas, 1992, p. 25–30. О религиозной ситуации в ал-Хире: Trimingham, J.S., *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. Beirut, 1990, p. 154–158; 188–202; Bin Seray, H.M., *Christianity in East Arabia* // ARAM 8:1–2 (1996), p. 315–323.

[6] Текст был составлен на греческом языке в середине — второй половине VI в.(см. Shahîd, 1971, P. 202–203). Стандартное издание текста с латинским переводом: *Acta Sanctorum: Octobris* / Ed. E. Carpentier. Tomus X. Paris: Roma, 1869, p. 721–759. Новое критическое издание: *Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons* (BHG 166) / Éd. critique, étude et annotation Marina Detoraki. Trad. de Joëlle Beaucamp. Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2007. Текст был позднее переведен на арабский язык. Существуют две рецензии арабского текста, одна из которых послужила основой для перевода на эфиопский. Первое издание эфиопской версии с переводом на португальский язык: Pereira, F.M.E., *Historia dos Martyres de Nagran*. Lisboa, 1899. Новое критическое издание рецензии А арабского текста и эфиопской версии: Bausi/Gori 2006, p. 30–89.

а также священники и законоучители, распяли человека, которого за то, что он хулил Бога, они бичевали и над которым глумились, и предали его позорной смерти — человека, а не Бога. Почему же вы заблуждаетесь относительно этого человека? Разве вы лучше тех, кто называет себя несторианами, которые с нами до этого дня и которые говорят: “Мы считаем его не Богом, но пророком Божьим”»[7]. Иудей Зу Нувас тем самым солидаризируется с несторианами в представлении об Иисусе Христе, противопоставляя их, судя по всему, монофизитским взглядам жителей города Награн[8].

Несториане появляются также в другом эпизоде «Мученичества», где описывается чтение письма Зу Нуваса, отправленного его союзнику лахмидскому царю ал-Мундиру, при дворе последнего. При этом присутствуют не только посланцы византийского императора, но и «епископ персидских несториан» Сила, который вместе со своими соратниками обращается к ал-Мундиру со словами: «Мы желали бы, чтобы твое величество поддержало твоего брата, царя хомеритов. Вот, и мы, персы, узнали о том, что царь римлян и его священники признали, что был распят человек, а не Бог. Мы же, наученные божественными писаниями патриарха Нестория, так считаем и разумеем, что распятый был человеком, принявшим Благодать, а не Богом»[9].

Такая картина союза между иудеями и несторианами оказывается во многом обусловленной идеологической направленностью тех текстов, в которых она представлена. Ориентация «Книги химьяритов» на монофизитскую Эфиопию и ряд других де-

---

[7] *Martyrium Arethae*, cap. II, § 6: Carpentier, 1869, p. 728 (E). Cp. Van Rompay, L., *The Martyrs of Najran, Some Remarks on the Nature of the Sources* // Studia Paulo Naster Oblata II: Orientalia Antiqua / Ed. J. Quaegebeur. Leuven, 1982, p. 303–305.

[8] В «Книге химьяритов» Зу Нувас, обращаясь к христианам, предлагает им отречься от «Иисуса Христа, сына Марии» (ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܗ ܕܡܪܝܡ): Moberg, 1924, p. CIX, 13a). И. Шахид полагает, что эта формула, позднее часто используемая в Коране, восходит к несторианам: Shahīd, I., *Islam and* Oriens Christianus*: Makka 610–622 AD* // The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam / Ed. E. Grypeou, M. Swanson and D. Thomas. The History of Christian-Muslim Relations 5; Leiden: Boston: Brill, 2006, p. 21.

[9] *Martyrium Arethae*, cap. VI, § 26: Carpentier, 1869, p. 742 (E–F).

талей указывает на ее монофизитский характер. «Мученичество Арефы», как полагает Лукас Ван Ромпай, также сохраняет в себе следы монофизитского замысла, хотя позднее оно было переработано в халкидонском ключе[10]. Пришедший к такому выводу Ван Ромпай, рассматривая приведенные выше эпизоды, в которых говорится о взаимной симпатии между несторианами и иудеями, делает в связи с этим однозначное заявление: за этими эпизодами не стоят никакие исторические факты, но они служат только полемическим приемом монофизитских авторов, обращенным одновременно против несториан и халкидонитов.

Тезис Ван Ромпая о том, что в приведенных примерах проявляется типичный полемический прием сравнения своих оппонентов с иудеями, бесспорен. Этот прием родился из антииудейской полемики первых веков христианской эры, и уже первый систематизатор христианских ересей св. Ириней Лионский (130–202 гг.) пишет, что иудеи в Иисусе «видели человека и пригвоздили [Его] ко кресту»[11]. Эта характеристика (неспособность увидеть в человеке Иисусе Сына Божьего) переносится затем на последующие учения, которые так или иначе делали акцент на человеческой природе Иисуса, что позволяло «возводить» эти учения к иудейским представлениям, а их авторов называть «евреями». К этому способу прибегает, в частности, Епифаний Кипрский в *Панарионе*, который, стремясь выставить в невыгодном свете Павла Самосатского, говорит о его «иудаизме»[12]. «Иудействующим» (греч. ἰουδαΐζων) нередко называет Ария Афанасий[13].

---

[10] Van Rompay, 1982, p. 304–305.

[11] Против ересей, книга 3, гл. 12, § 6, см.: *Irenäus von Lyon, Adversus Haereses* (Gegen die Häresien). Teil III / Übers. und eingeleitet von N. Brox. Fontes Christiani, B. 8/3. Freiburg u.a.: Herder, 1995, S. 134 [лат.], 135 [нем.].

[12] Epiphanius*, Panarion*. III. Band: Haer. 65–80 / Hg. von K. Holl. Leipzig, 1915, S. 4. Ср. Van Rompay, L., *A Latter of the Jews to the Emperor Marcian Concerning the Council of Chalcedon* // Orientalia Lovaniensia Periodica 12 (1981), p. 221. Обвинения, которые Епифаний Кипрский обращает в 65 гл. против Павла Самосатского, были заимствованы им из псевдо-афанасиевого трактата «Против савеллиан», где они относились к Фотину, см. Hübner, R.M., *Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos* // Zeitschrift für Kirchengeschichte 90 (1979), S. 201–220.

[13] См. *Oratio I contra arianos* в: PG 26. 92 (C); ср. также глагол ἰουδαΐζω в:

В период полемики монофизитов и несториан этот полемический прием становится особенно актуален, т.к. спор ведется вокруг характера соединения человеческой и Божественной природ во Христе, и разделение этих природ в несторианском богословии[14] открывало дорогу обвинениям их в том же заблуждении, которое, по мнению Иринея, заставило иудеев распять Иисуса: они видят во Христе «только человека»[15]. Примеры использования этого полемического приема довольно многочисленны, и к нему прибегали как про-[16], так и антихалкидонски настроенные авторы[17]. В руках монофизитов он обращается также и против халкидонского вероопределения, которое видится им торжеством взглядов Нестория[18].

Однако в «Мученичестве Арефы» и в «Книге химьяритов» мы встречаемся не просто с примерами антинесторианской полемики, но с прямыми обвинениями несториан в том, что они вы-

---

Lexicon Athanasianum / Ed. G. Müller. Berlin, 1952, p. 680 (все примеры связаны с Арием!).

[14] О корректности такой характеристики см.: Селезнев, Н., *Несторий и Церковь Востока*. М., 2005, с. 68–94.

[15] Ср. выступление несторианского епископа Баввая в биографии Симеона Бетарашамского у Иоанна Эфесского: *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*. Band. I / Syriac Text edited and translated by E.W. Brooks. Patrologia Orientalis 16.1; Paris, 1923, p. 148–149.

[16] Кирилл Скифопольский пишет о Нестории, что тот «мыслил по-иудейски», см.: *Kyrillos von Skythopolis* / Von E. Schwartz. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altkirchlichen Literatur 49, 2. Leipzig, 1939, S. 40.

[17] См. Segal, J., *Edessa "The Blessed City"*. Oxford, 1970, p. 102–103; Van Rompay, 1981, p. 221–222. Симеон Бетаршамский (ум. 548 г.), говоря о несторианском учении, возводит его к иудейским первосвященникам Анне и Каиафе: Assemani, J.S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. T. I, Romae 1719 [переиздано: Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag, ²2000], p. 346; ср. Hainthaler, Th., *Der Brief des Simeon von Bēth Aršām über den Nestorianismus in Persien: Eine Positionsbestimmung der persischen Anti-Nestorianer auf der Grundlage des Henotikon* // Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich / Hrsg. von A. Mustafa und J. Tubah. Wiesbaden 2007, S. 189–204.

[18] См. *Lettres de Jacques de Saroug aux moines du Convent de Mar Bassus, et à Paul d'Edesse, relevées et traduites par M. l'abbé Martin* // ZDMG 30 (1876), S. 217–275, S. 261; Van Rompay, 1982, p. 306–309.

ступают союзниками иудеев[19]. В контексте Южной Аравии такие обвинения носили еще и политический смысл: союзничество химьяритских иудеев с несторианами означало их ориентацию на Персию[20], где восточносирийская (позднее «несторианская») Церковь занимала прочное положение. Гонения на юге Аравии, таким образом, были обращены в первую очередь против монофизитской Церкви, которая традиционно ориентировалась на Аксумское царство и Византию[21]. Быстрая реакция на произошедшие гонения со стороны Византии и Аксума, выразившаяся в походе эфиопского негуса Элла Асбеха в 525 г. против Зу Нуваса, показывает, что для них было важно сохранить свое влияние (как религиозное, так и политическое) в этом регионе.

Практически все источники о гонении на христиан в нач. VI в. в Южной Аравии были написаны монофизитскими авторами (влияние которых прослеживается и в халкидонски направленном «Мученичестве Арефы»). Среди немногочисленных несторианских источников о столкновениях между христианами и иудеями говорится очень сжато. В несторианской «Хронике Сеерта» (составленной в XI в. на арабском языке, но сохранившей более ранние источники) сообщается следующее: «Был в земле Наджране в Йамане во дни Йездегерда (يزدجرد) торговец, известный в [своей] стране, по имени Ханнан [или Хаййан, араб. حنّان][22].

---

[19] О величине восточносирийской общины в южной Аравии можно судить на основании того факта, что в конце V в. у нее был епископ. Согласно *Synodicon Orientale*, на Соборе Мар Акака 486 г. присутствовал Моисей, епископ «Химьяра» (ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܚܡܝܪ̈ܝܐ), см.: *Synodicon Orientale ou Recueil des Synods Nestoriens* / Publié, traduit et annoté par J.B. Chabot. Paris, 1902, p. 53 [сир.], 299 [фр.]. См. также: Guidi, I., *Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V., VI. und VII. Jahrhundert* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 43 (1889), S. 397, 410.

[20] Ср. *Martyrium Arethae*, cap. VI, § 25, где Зу Нувас обращается с посланием к персидскому царю: Carpentier, 1869, p. 742 (D).

[21] В опубликованном И. Шахидом 2 послании Симеона Бетаршамского о гонениях на христиан Южной Аравии говорится о том, что два епископа города Награн были рукоположены монофизитом Филоксеном Маббугским: Shahîd, 1971, p. IV, 45. Характерен также интерес к событиям гонений таких авторов, как Симеон Бетаршамский, Иоанн Псалтес и Иаков Саругский, которые также принадлежали монофизитской Церкви.

[22] Форма имени обусловлена тем, стоит ли точка над или две под вто-

Он поехал в Константинополь для торговли и вернулся в свою страну, после чего намеревался отправиться в персидскую землю. И когда он проходил через ал-Хиру, он познакомился с христианами и узнал их учение. Он принял крещение и пробыл там еще некоторое время. Потом он вернулся в свою страну и стал призывать людей принять свою веру. Он сделал христианами своих домашних, а также часть народа в той земле. И некоторые люди поддержали его в том, чтобы обратить в христианство людей земли Химъяра и лежащей рядом с ней Абиссинии (الحبشة). Позднее в той земле правил царь-иудей, чье имя было Масрук. Его мать была пленной иудейкой из Нисивина, которая была куплена одним из правителей Йамана. Она родила Масрука и воспитала его в иудейской вере. Он стал править после своего отца и убил часть христиан (وقتل خلقاً من النصارى). Бар Сахде изложил эту историю в своей Хронике»[23].

Эти краткие сведения в «Хронике Сеерта» указывают только на то, что христианство приходит в Южную Аравию в период правления Йездегерда I (399–420 гг.), и что оно было воспринято от восточносирийской Церкви, которая занимала традиционно прочное положение в столице государства Лахмидов ал-Хире. Кроме того, она упоминает, что в царствование Масрука (Зу Нуваса) имело место преследование группы христиан, которое, однако, не было настолько крупным, чтобы автор хроники описал его подробнее[24].

рой согласной. См. Sachau, E., *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1919, Nr. 1. Berlin 1919, S. 68, Anm. 2. Ср.: Moberg, 1924, p. 32b. Ср. версию Хроники Мари Ибн Сулаймана: Gismondi H., *Ahbār fa-tārika kursī al-masriq min kitāb al-Migdal li-Mārī Ibn-Sulaimān*. Romae, 1899, p. 33.

[23] *Histoire Nestorienne* (Chronique de Séert). Première partie / Publ. par Addaï Scher. Patrologia Orientalis 5. Paris, 1910, p. 330–331. Ср. Moberg A., The Book of the Himyarites, p. xlix–x; Tardy, Najrân, p. 98. Текст в слегка измененной форме повторяется в Хронике Мари Ибн Сулаймана (XII в.): Gismondi 1899a, p. 33 [араб. текст]; Gismondi, H., *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*. Pars I: Maris versio latina. Romae, 1899, p. 29 [лат. перевод].

[24] О присутствии монофизитов в Награне «Хроника Сеерта» говорит в связи с изгнанием монофизитских епископов из Сирии и Палестины в начале правления Иустина I, часть которых бежали сначала в ал-Хиру, а затем в

Отличную от монофизитских источников традицию представляют собой также те упоминания о южноаравийских христианах доисламского времени, которые мы находим у арабских авторов: в книге *Сират ан-Наби* «Жизнеописание пророка» Ибн Хишама и Хронике ат-Табари. В них приводится рассказ о христианах Фемионе и Абдалле ибн ат-Тамире: первый приносит в Награн христианскую веру, второй становится его учеником и принимает мученическую смерть в Награне[25]. Их гонителями, при этом, выступают не иудеи, а языческие правители Химьяра. Говоря же о правлении иудея Зу Нуваса, арабские авторы представляют его в положительном свете, хотя и отмечают, что он предал смерти христиан Награна. Этим арабские хроники значительно отличаются от монофизитских источников, в которых Зу Нувас выступает в роли кровавого убийцы. Кроме того, арабские авторы совершенно не упоминают центральную для монофизитских и халкидонских авторов фигуру Хариса ибн Ка‘ба (Арефы), который выступает в последних главой христианской общины Награна. Эти особенности арабских хроник позволили Йоэлю Хиршбергу сделать вывод о том, что они были незнакомы с монофизитскими тестами, а в их основе лежали несторианские источники[26].

Если вывод Хиршберга верен, то в нашем распоряжении находятся два типа несторианских источников по истории христианства и иудаизма в Южной Аравии. Это, во-первых, «Хроника Сеерта», в которой делается акцент на том, что христианство пришло в Награн из Хирты и что репрессивные меры Зу Нуваса затронули только часть южноаравийских христиан. И во-вторых, это

Награн. Согласно «Хронике», они «посеяли там учение Юлиана, наставника Севера», см. *Histoire Nestorienne* (Chronique de Séert). Seconde partie / Publ. et trad. par Addaï Scher. Patrologia Orientalis 7. Paris, 1911. p. 142–144.

[25] *Das Leben Mohammeds nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam* / Aus dem Arabischen übersetzt von G. Weil. I. Band. Stuttgart, 1864, S. 14ff; *The history of al-Tabari* / Transl. by C.E. Bosworth. Vol. V: The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen. New York, 1999, p. 195. Ср. Moberg, A., *Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition*. Lund, 1930. P. 18f; Tubach, J., *Das Anfänge des Christentums in Südarabien* // Parole de l’Orient XVIII (1993), S. 101–111.

[26] Hirschberg, J., *Nestorian Sources of North Arabian Traditions on the Establishment and Persecution of Christianity in Yemen* // Rocznik Orientalistyczny XV (1939–49), p. 321–338; ср. Tardy, 1999, p. 104–109.

арабские авторы, у которых иудеи вообще не выступают в роли притеснителей христиан и имеют положительные черты. Все это говорит в пользу того, что несториане Аравии не были настроены враждебно к иудеям и в целом не были затронуты гонениями нач. VI в.[27] В глазах принявших на себя удар гонений монофизитов это, очевидно, выглядело союзом несториан («христиан по имени») и иудеев.

Существует также еще один источник, указывающий на то, что иудеи и несториане Аравии могли видеть друг в друге союзников. Это текст, который был впервые опубликован в 1880 г. на основе Парижской рукописи № 755 Леоном Шлосбергом[28] и который представляет собой апологию иудейской религии. Ее автором выступает некий перешедший в иудаизм христианский епископ (что, правда, может быть не более чем литературной фикцией), который в одном месте своего сочинения ссылается на Нестория. Текст сохранился на арабском языке (написан еврейскими буквами) и получил заглавие *Qiṣṣat mujādalat al-usquf* «Рассказ о полемике епископа». Шлосберг полагал, что языком оригинала был греческий или сирийский, и на основании одного хронологического замечания в нем датировал текст началом VI в., т.е. периодом гонений на христиан в Химьяре[29]. Такая датировка, хотя и казалась слишком ранней некоторым исследователям[30], была принята М. ван Эсбруком, который нашел ей новые подтверж-

---

[27] Ср. Fiaccadori, G., *Yemen Nestoriano* // Studi in Onore di Edda Bresciani / Pubbl. a cura di S.F. Bondi. Pisa, 1985, p. 196.

[28] *Controverse d'un éveque: Lettre adressée a un de ses collégues vers l'an 514* / Publ. d'après un ancien manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris par Léon Schlosberg. Vienne, 1880. Фр. пер.: *Controverse d'un éveque: Lettre adressée a un de ses collégues vers l'an 514* / Trad. en français du texte arabe par L. Schlosberg. Paris, 1888. См. также: van Esbroeck, M., *Der von einem Bischof um 514 geschriebene Brief gegen das Christentum und die Verfolgung von Seiten Dhu Nuwas* // XXIV. Deutscher Orientalistentag: Ausgewählte Vorträge / Hrsg. Von W. Diem und A. Falaturi. Stuttgart, 1990, S. 105–115; van Esbroeck, 1992, p. 25–30.

[29] Schlosberg, 1880, p. 1.

[30] Х. Фляйшер утверждал на основании сходства ряда выражений с языком Корана, что текст был составлен на арабском и не ранее IX или X в.: Fleischer, H.L., *Über eine jüdisch-arabische Streitschrift gegen das Christentum* // Kleinere Schriften. 3. Band. Leipzig, 1888, S. 167–186.

дения[31]. Позднее текст был критически издан на основе более 30 рукописей Д. Ласкером и С. Струмза[32]. Издатели отнесли конечную редакцию текста к сер. IX в., однако отметили, что он носит эклектичный характер и включает в себя источники, которые могут датироваться более ранним, доисламским, временем[33].

В любом случае, в нашем распоряжении находится текст, который был составлен аравийским иудеем (в до- или раннеисламский период) как апология своей религии, и в качестве одного из аргументов автор приводит следующий: «Разве ты не знаешь, что Несторий (נסטור, араб. نسطور) говорил: “Я не верю в Бога, Который обитал в нечистоте и [менструальной] крови, в чреве и матке”. Ибо Несторий изучил Тору, написанную господином нашим Моисеем и нашел, что там написано: “Господь Бог твой — огонь поедающий”. Тогда Несторий сказал: “Как может быть огонь на огне в чреве женщины?” Потому он оставил вашу религию и провозгласил свое несогласие с вами»[34].

Этот отрывок сложен в текстологическом отношении, и данный перевод, который в целом следует за переводом Ласкера и Струмзы, в некоторых местах представляет собой скорее предположения. В частности, перед именем Моисея приводится сокращение ס"י, которое Ласкер и Струмза оставляют без перевода и которое в предложенном выше переводе расшифровано как سيدنا «наш господин»[35]. Л. Шлоссберг видит в этом сокращении имя Симмаха (араб. سيمشه), автора одного из переводов Ветхого За-

---

[31] van Esbroeck, 1990, S. 111–114.

[32] Lasker, D.J., Stroumsa, S., *The Polemic of Nestor the Priest*. Qiṣṣat mujādalat al-usquf and Sefer Nestor Ha-Komer. Vol. I: Introduction, Annotated Translation and Commentary. Vol. II: Introduction and Critical Edition. Jerusalem, 1996.

[33] Lasker/Stroumsa, 1996, vol. I, p. 16–17.

[34] Schlosberg, 1880, p. 16; ср. van Esbroeck, 1992, p. 29; Lasker/Stroumsa, 1996, vol. I, p. 67; vol. II, p. 51.

[35] Интересно отметить, что в тексте *Толдот Йешу* об апостоле Павле говорится как о ס"י פאוולו т.е. «*святом* Павле» (написание имени Павла отражает итальянское произношение: San Paolo): Krauss, S., *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Hildesheim u.a.: Georg Olms Verlag, 1994, S. 85; Gero, S., *The Nestorius Legend in the Toldoth Yeshu* // Oriens Christianus 59 (1975), S. 110, Anm. 13. Тем не менее, использование этого сокращения в арабском тексте в таком значении представляется маловероятным.

вета на древнегреческий язык: *Et certes Nestor a dit dans la Thorah d'après la parole de Symmaque un propos*[36], к чему еще необходимо будет вернуться ниже. Несмотря на эти сложности, смысл отрывка достаточно ясен: Несторий, по мнению автора текста, считал, что трансцендентный Бог, о Котором Тора говорит как о всепожирающем огне (ср. Втор 4, 24), не может быть заключен в чреве женщины, что должно доказывать, что рожденный от Марии Иисус не может быть Богом.

Некоторые выражения, которые Несторий допускает в написанной им апологии, получившей название «Книги Гераклида», могут быть соотнесены с приведенной выше «цитатой»[37]. При этом Несторий стремится доказать, что человеческая природа была полноправно представлена в Иисусе, который для Нестория, несомненно, был Сыном Божиим[38]. Но хотя знакомство с «Книгой Гераклида» автора иудейского апологетического трактата в принципе возможно, более вероятным представляется другое объяснение. Приведенная в этом трактате «цитата» из Нестория перекликается со словами несториан, с которыми мы встречаемся в «Мученичестве Арефы», где они выступают не в самом лучшем свете. В сцене при дворе лахмидского царя ал-Мундира III несториане обращаются к царю со словами, что они также считают, что Иисус был человеком, после чего говорится: «И как прежде идолопоклоннические народы, они насмехались и кричали, говоря: "Рождается ли Бог от женщины и может ли соединиться с женской кровью, или быть закутанным в пеленки, или голодать, или испытывать страх, или чувствовать усталость, или умирать?"»[39]. Слова несториан несколько расходятся со словами Нестория в *Qiṣṣat mujādalat al-usquf*, однако в них звучит тот

[36] Цит. по: van Esbroeck, 1992, p. 29.

[37] Несторий защищает те места Евангелия, где речь идет о рождении и юности Иисуса: «[Говорится о] положении Его в ясли, пеленании, обычном для младенцев, дарах, поднесённых Ему, Его возрастании, преуспеянии в возрасте и премудрости у Бога и у людей, Его жизни в мире...» (цит. по: *Несторий, Книга Гераклида Дамасского* (избранное) / Пер. Н.Н. Селезнева // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура 12 (2006), с. 77; ср. *Nestorius, Le livre d'Heraclide de Damas* / Ed. par P. Bedjan. Paris: Lepzig, 1910, p. 132).

[38] Селезнев, Н., *Несторий и Церковь Востока*. М., 2005, с. 68–94.

[39] *Martyrium Arethae*, cap. VI, § 26: Carpentier, 1869, p. 742 (F). Ср. так-

же аргумент, что Бог не может соединиться с женской кровью (т.е. быть заключенным в женскую утробу). На основании этого представляется вероятным, что источником «цитаты» из Нестория для автора иудейской апологии могли стать не столько несторианские, сколько антинесторианские сочинения (возможно, им было «Мученичество Арефы»)[40].

Параллель этому мы находим в другом иудейском апологетическом трактате, который относится примерно к тому же времени (IX в.) — *Толдот Йешу*[41]. В некоторых рецензиях этого текста[42] в конце его приводится история о Нестории (ניסטור), в которой говорится, что Несторий приезжает сначала в Палестину и заявляет, что христиане ошибаются, исполняя предписания ап. Павла, после чего он отправляется в Вавилон (т.е. в Персию), где погибает от рук женщины[43]. Первая часть этого рассказа представляет особый интерес. Несторий заявляет палестинским христианам: «Св. Павел (סי" פאוולו) обманывал вас, когда говорил вам, что вам не нужно обрезываться, но, согласно правилу, следует вам делать обрезание, ибо Иисус был обрезан. Кроме того, вы нечестивцы (קופרים, букв. «безбожники»), ибо вы говорите, что Иисус был Богом и что он рожден женщиной (ילוד אשה) и сын человеческий/Адамов (בן אדם, т.е. человек), хотя почил на нем Дух Святой, как на пророках».

же выражения в арабской и эфиопской версии: Bausi/Gori 2006, p. 66–67; 236–237.

[40] Приведенный в тексте *Qiṣṣat mujādalat al-usquf* довод, что Бог не может обитать «в нечистоте и в крови, в чреве и в матке», приводится некоторыми арабскими авторами в текстах, обращенных против христианства. См., например, изданный С. Гриффитом текст мусульманско-христианского диспута: Griffith, S.H., *Bashīr/Bēsēr: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III; The Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951 (2)* // Le Muséon 103 (1990), p. 322–323. При этом, скорее исламские авторы заимствовали этот аргумент из иудейской апологии, чем наоборот, ср. Lasker/Stroumsa, 1996a, p. 22.

[41] Krauss, 1994; Gero, 1975. Более поздняя редакция этого текста: Schlichting, G., *Ein jüdisches Leben Jesu: Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam ū-mū'ād: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Motivsynopse, Bibliographie*. Tübingen, 1982.

[42] См. Krauss, 1994, S. 232–233.

[43] Krauss, 1994, S. 85–86 [евр. текст], 114 [нем. перевод]; Gero, 1975, p. 110–112 [англ. перевод]. Ср. *Schlichting 1982.* S. 176–179.

Последнее выражение явно перекликается со словами несториан в «Мученичестве Арефы»: «Мы считаем его не Богом, но пророком Божиим»[44]. А в приводимом у Иоанна Эфесского жизнеописании Симеона Бетаршамского несторианский патриарх Баввай говорит о том, что Иисус был «человеком, как мы (ܒܪ ܐܢܫܐ ܕܐܟܘܬܢ), рожденным от женщины (ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܐܢܬܬܐ) по образу нашему, на которого по его честности и праведности сошло Слово Божие (ܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ = греч. λόγος)»[45]. Кроме того, рассматривая вторую часть рассказа *Толдот Йешу*, где речь идет о пребывании Нестория в Персии, Стефан Геро убедительно показал, что она основана не на знании биографии самого Нестория, но на рассказе о жизни другого крупного несторианского иерарха Бар Саумы из Нисивина (кон. V в.), причем источником этого рассказа могли послужить только полемические монофизитские тексты[46]. И поскольку в приведенной истории не содержится ни одного намека на мусульманское завоевание Персии, то можно предположить, что рассказ о Нестории/Бар Сауме получает свое оформление во 2-й пол. VI — нач. VII вв., т.е. в тот же период, к которому, судя по всему, относится и цитата из Нестория в «Рассказе о полемике епископа».

Таким образом, почти все выражения, которые вкладывают в уста Нестория в *Толдот Йешу*, и «Рассказ о полемике епископа» находят свои параллели в монофизитской полемической литературе[47]. В *Толдот Йешу*, однако, есть одна деталь, которая не находит соответствий в монофизитских текстах — это выступление

---

[44] *Martyrium Arethae*, cap. II, § 6: Carpentier, 1869, p. 728 (E).

[45] Brooks 1923, p. 148.

[46] Gero, 1975, p. 114–120.

[47] Христианское влияние на иудейские тексты видно также и на следующем примере. В позднейшей редакции текста *Толдот Йешу*, получившей название *Там ū-mū‘ād*, говорится, что несториане (עם נסטירוס) были названы их противниками «новыми иудеями» (יהודים חדשים): *Schlichting 1982.* S. 178–179. Такую характеристику Несторий получил на Эфесском Соборе 431 г.(*Schlichting 1982.* S. 224, Anm. 758). Ср. также: Horbury, W., *The Depiction of Judaeo-Christians in the Toledot Yeshu* // The Image of the Judaeo-Christians in the Ancient Jewish and Christian Literature / Ed. by P.J. Tomson and D. Lamberts-Petry. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 158. Tübingen, 2003, p. 280–286.

Нестория против ап. Павла и обвинение им апостола в том, что тот исказил первоначальное учение Иисуса. Эта черта, однако, отмечается церковными писателями в учении иудео-христиан. Наиболее известной гетеродоксальной иудео-христианской группой были так называемые эбиониты, о которых сообщают, в частности, Ириней Лионский и Эпифаний Кипрский[48]. Епифаний пишет, что эбиониты практиковали обрезание: «Христос был обрезан, рассуждают они, обрезывайся и ты» (*Панарион* XXX, 26)[49], а Ириней добавляет, что они «отвергают апостола Павла, называя его отступником от закона» (*Против ересей*, I, 26)[50].

Все это прямо перекликается с приведенными словами Нестория в *Толдот Йешу*, так что мы можем утверждать, что автор сочинения был знаком не только с монофизитскими сочинениями, в которых Несторий называется «иудеем», но и с иудео-христианскими текстами и взглядами, которые накладываются им на образ «иудея» Нестория, превращая его в оппонента ап. Павла и в защитника обрезания[51].

---

[48] См. Daniélou, J., *The Theology of Jewish Christianity* / Transl. by J.A. Baker. London, 1964, p. 61–64.

[49] Epiphanius*, Ancoratus und Panarion* / Hg. von K. Holl. I. Band: Haer. 1–33. Leipzig, 1915, S. 355.

[50] *Irenäus von Lyon, Epideixis adversus heareses* (Darlegung der apostolischen Verkündigung gegen die Häresien). Teil I / Übers. und eingeleitet von N. Brox. Fontes Christiani, B. 8/1. Freiburg u.a.: Herder, 1993, S. 316 [греч.-лат.], 317 [нем.].

[51] Иудео-христианское влияние на формирование образа Нестория у иудейских авторов может быть обнаружено и в приведенной цитате из «Истории о полемике епископа». Загадочное сокращение ס"י, стоящее перед именем Моисея, первый издатель текста Л. Шлосберг, а вместе с ним и М. ван Эсбрук, расшифровали как имя Симмаха, одного из переводчиков Ветхого Завета на греческий язык. О Симмахе Евсевий Кесарийский пишет в «Церковной истории» (6.17): «Симмах, один из этих переводчиков [Библии на греческий], был эбионит. Так называемая ересь эбионитов [состоит в следующем]: они говорят, что Христос родился от Иосифа и Марии, считают Его просто человеком и настаивают на соблюдении Закона в строго иудейском духе» (Eusebius, *Werke*. II. Band: Die Kirchengeschichte. 2. Teil: Die Bücher VI bis X / Hg. von E. Schwartz und T. Mommsen. Leipzig, 1908, S. 554–557 [греч. и лат.]). Практически на том же настаивает Несторий в версии *Толдот Йешу*. Следует, однако, добавить, что ни Шлосберг, ни ван Эсбрук никак не объясняют, для чего автору текста потребовалось сокращать имя Симмаха.

Следует оговорить, что к фигуре самого Нестория все эти замечания не имеют никакого отношения[52]. Константинопольский епископ, осужденный на Эфесском Соборе 431 г. и сосланный сначала в Петру, а затем в Египет, никогда не призывал к соблюдению иудейских обрядов и не отвергал писаний ап. Павла. Однако приведенные примеры позволяют говорить о существовавшей среди определенной части христиан, с симпатией относившихся с иудаизму (которых можно обозначить как «иудео-христиан»), такой интерпретации его взглядов, которая делала их выражением иудео-христианства. В таком виде взгляды и сама фигура Нестория могли быть восприняты иудейскими авторами, знакомыми с монофизитскими обвинениями Нестория в «иудействе» и воспринимавшими его в связи с этим как союзника.

Говоря об иудео-христианстве на Аравийском полуострове, необходимо различать два феномена[53]. С одной стороны, есть свидетельства о существовании в этом регионе гетеродоксальных христианских групп, получивших у церковных писателей название «эбиониты», «назореи» и «елкасаиты». С другой стороны, среди христиан различных направлений существовал в той или иной форме интерес к иудейской религии, не заставлявший их, однако, порывать с христианской Церковью. Эти две формы «иудео-христианства», однако, не всегда просто отделить друг от друга[54].

Есть немало свидетельств того, что иудео-христианство как «христианская мысль, выражающая себя в формах, заимствованных из иудаизма»[55], намного пережила ранний период существования Церкви в рамках первой общины последователей Иисуса среди евреев и долгое время в тех или иных формах заявляла о

---

[52] В связи с источниками о жизни Нестория см.: Kosiński, R., *The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental Sources* // Electrum 13 (2007), p. 155–170.

[53] Об определении понятия «иудео-христианство» см.: Paget, J.C., *Jewish Christianity* // The Cambridge History of Judaism / Ed. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy. Vol. III. Cambridge, 1999, p. 733–742.

[54] Ср. Simon, M., *Verus Israel*: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135–425) / Transl. from Franch by H. McKeating. London, 1996, p. 306–338.

[55] Daniélou, 1964, p. 9.

себе в истории христианства[56]. Есть все основания предполагать, что христианство распространяется в сирийском ареале прежде всего через иудейские синагоги, при которых существовали группы людей, «симпатизирующих» иудейской религии (т.н. «боящиеся Бога»). Основная масса апокрифических библейских текстов, сочетающих христианские и иудейские элементы, связывается исследователями с Сирией[57]. В Антиохии и Эдессе с первых веков прихода христианства в эти города христиане мирно сосуществуют с иудеями и находятся в постоянном контакте с ними[58].

Несомненную связь с иудейской, в первую очередь экзегетической, традицией сохранила и позднее Сирийская Церковь (как западная, так и восточная)[59]. Анализ экзегетических подходов Афраата Персидского Мудреца и Ефрема Сирина показывает очевидное знание ими иудейской интерпретации Писания по типу мидраша[60]. Интересно отметить, что в «генеалогии» несторианского учения, которую приводит Симеон Бетаршамский в послании, обращенном к Бар Сауме, также видно влияние рав-

---

[56] Примеры проявления иудео-христианских тенденций в Месопотамии вплоть до XI в. собраны в: Pines, S., *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to the New Source*. Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 2. 13; Jerusalem, 1966.

[57] Daniélou, 1964, p. 11–28; ср. Trimingham, 1990, p. 47–70.

[58] Kraeling, C.H., *The Jewish Community at Antioch* // Journal of Biblical Literature 51 (1932), p. 130–160; Drijvers, H.J.W., *Edessa und das Jüdische Christentum* // Vigiliae Christianae 24 (1970), S. 4–33; Segal, 1970, p. 100 sqq.; Meeks, W.A., Wilken R. L., *Jews and Christians in the first four Centuries of the Common Era*. Missoula, 1978. В 80-е гг. IV в. Иоанн Златоуст должен был активно призывать христиан Антиохии, которые «уважают иудеев, и нынешние обряды их считают священными», не посещать синагогу (1 Слово против иудеев: PG 58. 847).

[59] Brock, S., *Jewish Traditions in Syriac Sources* // Journal of Jewish Studies 30 (1979) [переизд.: Brock, S., *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. Hampshire, 1992], p. 212–232; Macina, R., *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérygmatique du movement scoliaste nestorien* (Monographie programmatique) // Proche-Orient Chrétien XXXII (1982), p. 117–119; Селезнев, Н., *Несторий и Церковь Востока*. М., 2005, с. 59–67.

[60] См. Neusner, J., *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-century Iran*. Leiden, 1971; Kronholm, T., *Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian*. Uppsala, 1978.

винистического представления о так называемой «цепочке традиции», согласно которому традиция последовательно передавалась от одного мудреца к другому: тот же глагол *каббел*, который используется в трактате Мишны Авот, привлекает и Симеон[61]. В Персии восточносирийская Церковь сосуществовала с иудейской общиной[62], и, таким образом, иудейские и христианские религиозные представления находились в постоянном взаимодействии в этом регионе, создавая благоприятную почву для возникновения разного рода движений, которые могут быть охарактеризованы как иудео-христианские.

В дополнение к этому, в Месопотамии могли существовать и отдельные группы иудео-христиан, не связанные с Церковью. В каталоге книг несторианского епископа Нисивина ‘Авдишо‘ (ум. в 1318 г.), изданного Й.С. Ассемани в *Bibliotheca Orientalis*, Ханс Йоахим Шёпс выделил одно сочинение, принадлежащее Симмаху, который, как отмечалось выше, по свидетельству Евсевия, был эбионитом[63]. На основании этого Шёпс высказывает предположение, что как сочинения эбионитов, так и сами эбиониты, могли в период раннего средневековья сохраняться среди персидских несториан[64].

Влияние гетеродоксальных иудео-христианских групп на аравийское христианство также вероятно, т.к. и монофизитские, и несторианские общины Аравии находились в постоянной связи с Персией[65]. На связь таких групп с Аравией указывает также

[61] См. о похожих «генеалогиях несторианства» у Филоксена Маббугского и Севира Антиохийского: de Halleux, A., *Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie* // Oriens Christianus 66 (1982), S. 1–14.

[62] Известно, что евреи Эдессы присутствовали на похоронах епископа Раввулы в 435 г., см. Segal, 1970, p. 103.

[63] Assemani, J.S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. T. III,1: De Scriptoribus Syris Nestorianis. Romae 1725 [переиздано: Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag, ^{2}2000], p. 17.

[64] Schoeps, H.J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen: Mohr, 1949, S. 185. В этом предположении с ним солидарен Ш. Пинес, который пишет о возможном существовании «крипто-иудео-христиан» в Церкви Востока: Pines, 1966, p. 37, 39, 43.

[65] Характерно в связи с этим замечание в «Церковной истории» Феодора Чтеца (ок. 530 г.) о «химьяритах» как «народе, подчиненном Персии» (PG 86. 211). Ср. Fiaccadori, 1985, p. 196.

текст, который Шломо Пинес обнаружил в составе одного сочинения, приписываемого ʿАбд ал-Джаббару (ум. 1024). Пинес датирует его IV–V вв., и в нем сообщается о том, что вначале христиане Палестины соблюдали все заповеди и обряды иудеев, однако затем часть христиан обратилась к римлянам за поддержкой против иудеев, которая им и была оказана. В ответ на это, однако, христиане должны были прекратить соблюдать иудейские обряды. Часть христианской общины воспротивилась и вынуждена была бежать от римских властей в «Мосул и *Джезират ал-ʿАраб*». Последнее выражение, как полагает Пинес, служит обозначением северо-восточной Сирии, однако арабы-христиане (речь идет, очевидно, о Лахмидах и Гассанидах) также упоминаются в тексте[66].

Франсуа де Блуа высказывал предположение, что арабское обозначение христиан как *naṣrānī* (ср. его использование в «Хронике Сеерта» выше) первоначально относилось к иудео-христианским группам, носившим название «назореев» (греч. Ναζωραῖοι; о них пишет Епифаний Кипрский, ср. *Панарион* XXIX) и, очевидно, существовавших на Аравийском полуострове в период зарождения ислама[67]. На то, что гетеродоксальные иудео-христианские представления были известны в Хиджазе, указывает знакомство Корана с христианской апокрифической литературой (см. 5, 110, где приводится эпизод из «Евангелия детства»).

Тем не менее, наличие гетеродоксальных иудео-христианских групп в Аравии едва ли имело большее значение, чем другое выражение «иудео-христианства», о котором шла речь выше. История сирийской Церкви показывает, что для определенной части христиан (прежде всего семитоязычных, какими были сирийцы) была характерна тенденция видеть в христианской вере не противницу, а продолжательницу иудаизма и выражать христианское вероучение в иудейских терминах. В большой мере эта склон-

---

[66] Pines, 1966, p. 15, 36.

[67] de Blois, F., *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (ἐθνικός): studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam // Bulletin of SOAS 65 (2002), p. 1–30, p. 11–16. Ср. также: Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums*. 2. Ausgabe. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1927, S. 232.

ность была присуща и христианам-арабам[68]. История сирийского христианства дает нам также основание предполагать, в каких именно формах происходили контакты между иудеими и христианами Аравии.

В источниках о гонениях на христиан в Награне упоминается, что иудеи Химьяра имели синагоги[69]. Согласно многочисленным свидетельствам, иудейские синагоги в поздней Античности не были закрыты для окружающего неиудейского населения, но в них существовали довольно большие группы людей, которые не были обрезанными и не исполняли всех предписаний Торы, но которые интересовались иудейской религией и старались по мере возможности следовать ее законам[70]. Такие люди, «симпатизирующие» иудаизму, получили название «богобоязненных» (греч. θεοσεβῄς), и обнаруженная в 1976 г. (опубликована в 1987 г.) надпись из Афродисиаса[71], в которой «боящиеся Бога» очевидно выделены в самостоятельную категорию людей, связанных с синагогой, предоставила неоспоримое доказательство существования этого явления. Эти люди, будучи знакомыми с иудейской религией, оставались более свободными как в том, что касалось исполнения ее обрядов, так и в ее толковании, будучи прежде всего ориентированы на почитание единого Бога.

Тенденция к монотеизму, характерная, по мнению исследователей, для всей поздней Античности[72], прослеживается и в южно-аравийских надписях (на сабейском языке), относящихся к IV–V вв.[73] В них содержатся призывы к одному Богу, который называется «милосердным» (*рахманан*, эпитет, принятый поз-

---

[68] Trimingham, 1990, p. 49–70.

[69] См. послание Симеона Бетаршамского: Guidi, I., *La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Aršâm sopra i martiri omeriti* // Atti della R. Accademia dei Lincei. Serie III. 1880–81. Vol. VII. Roma, 1881, p. 501–515, p. 502 (сир. ܒܝܬ ܟܢܘܫܬܐ).

[70] Schürer, E., The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135). Vol. III, 1. Edinburgh 1995, p. 150–176; Wander, B., *Gottesfürchtige und Sympathisanten: Studien zum Heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, S. 87 sqq.

[71] Wander, 1998, S. 235–239.

[72] Ср. Schürer, 1995, p. 155–158.

[73] Trimingham, 1990, p. 248–251.

же в исламе) и «Богом, сотворившим небо и землю»[74]. Эти надписи свидетельствуют о том, что их авторы не исповедовали иудаизм в собственном смысле, однако, очевидно, были знакомы с ним и проявляли к нему интерес. Одним из таких «богобоязненных», возможно, был и некий Йехуда Йаккаф, составивший в сер. IV в. надпись, обнаруженную в Бет ал-Ашваль, где он говорит, что завершил постройку своего дома с помощью «Господина неба и земли, сотворившего все, и по молитве Его народа Израиля»[75] (акцент на «Его народе Израиле» показывает то, что автор не причислял себя полностью к нему).

«Боящиеся Бога» при иудейских синагогах были благодатной средой для распространения христианства (ср. Деян 17, 4 и 17, 17)[76]. На то, что христианство в Аравии также находило своих последователей как среди собственно иудеев, так и среди «симпатизирующих» иудейской религии и привлеченных к синагогам арабов, указывает этимология слова «христианин» в персидском и арабском языках. И перс. ترسا, и араб. راهب, которые служат одним из обозначений христианина, имеют основное значение «боящийся», что очевидно восходит к выражению «боящийся Бога» и служит прямым аналогом греч. θεοσεβής или σεβόμενος τόν θεόν[77]. В Хронике Сеерта сообщается, что принявший христианство торговец из Наджрана носил имя «Ханнан» (араб. حنّان), которое указывает на то, что он был еврей и, соответственно, до своего обращения в христианство должен был исповедовать иудаизм. Обращенные в христианство арабы, происходящие из среды иу-

---

[74] Beeston, A.F.L., *The Religions of pre-islamic Yemen* // L'Arabie du Sud: Histoire et civilasation 1. Paris, 1984, p. 259–269. Русский перевод ряда южноаравийских надписей см.: *История Африки в древних и средневековых источниках.* М., 1990, с. 230–232.

[75] Degen, R., Müller, W.M., *Eine hebraeisch-sabaeische Bilinguis aus Bait al-Ašwāl* // Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik. Band 2. Wiesbaden, 1974, S. 117–123, S. 118–119.

[76] Schürer, 1995, p. 162; Niebuhr, K.-W., *Identität und Interaktion: Zur Situation paulinischer Gemeinden im Ausstrahlung des Diasporajudentums* // Pluralismus und Identität / Hg. von J. Mehlhausen. Gütersloh, 1995, S. 339–359.

[77] Доводы в пользу этого приводит Шломо Пинес: Pines, Sh., *The Iranian Name for Christians and the 'God-Fearers'.* Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 2.7; Jerusalem, 1967. Пинеса с некоторыми оговорками поддерживает де Блуа: de Blois, 2002, p. 9–10.

деев или «богобоязненных», не могли совершенно потерять связь со своим иудейским окружением и вполне могли сочетать в своих представлениях элементы иудаизма и христианства.

Эта среда, как представляется, была особенно восприимчива к несторианству, которое имело долгую историю мирного сосуществования с иудейской религией в Персии и которая практиковала экзегезу Св. Писания, близкую иудейской. Приведенные выше иудейские полемические сочинения, в которых Несторий выступает в положительном свете, демонстрируют знакомство не только с монофизитскими трактатами, полемически обвиняющими Нестория в «иудаизме». В них прослеживается также влияние иудео-христианства, которое, очевидно, было знакомо с несторианством и интерпретировало его как выражение своих взглядов.

На мирное сосуществование восточносирийских христиан («несториан») и иудеев в Аравии указывают также приведенные выше несторианские источники. Они лишены того негативного анти-иудейского пафоса, который характерен для монофизитских авторов, и только кратко упоминают о гонениях на христиан в нач. VI в. на юге Аравии, свидетельствуя тем самым, что гонения не затронули восточносирийскую Церковь в Аравии. Для пострадавших во время гонений монофизитов это, очевидно, выглядело как сотрудничество с иудеями и даже как поддержка иудеев несторианами. Говоря об этом, монофизитские источники не только показывают несториан в невыгодном свете, утрируя степень общности их взглядов с иудаизмом, но и опираются на традицию обвинения своих оппонентов в проиудейской ориентации. Тем не менее, собранные выше примеры, как представляется, прямо или косвенно свидетельствуют в пользу того, что общение между иудеями и христианами Аравии действительно имело место.



Алексей Муравьев

Мемра Иакова Саругского о Симеоне Столпнике в контексте истории конфессиональной борьбы на сирийском Востоке V–VI вв.

Среди подвижников прошлого, которым посвятил свои мемры один из величайших сирийских поэтов Иаков Саругский, отдельное место занимает святой Симеон Столпник, Мар Шиммʿон Тувана. Двух великих мужей разделяло всего одно поколение. Святой подвижник из Тельнешэ[1] преставился в 459 г., когда будущему епископу Батнана Саругского было всего шесть лет. Дата 451 г., стоявшая между ними, оказалась трагичной для всего христианского Востока. Халкидонский Собор, канонизировавший двухприродную христологию папы Льва, стал камнем преткновения для множества христиан, особенно западносирийских. Время кон. V – нач. VI вв. стало временем образования новой церковной идентичности — миафиситства[2]. Не стали исключением и два наших героя. Посмертная слава приписывала и тому и другому то строгий халкидонизм, то радикальный антихалкидонизм. Их имена оказались картами в конфессиональной борьбе. Попытаемся рассмотреть, какова была действительная степень догматической (христологической) вовлеченности обоих персонажей и насколько могла быть мотивирована этими воззрениями знаменитая мемра BHO 1126.

---

[1] Существуют разные написания этого места: Telnešīn, Telnešīl, но мы придерживаемся написания Telnešē, чему соответствует греч. Τελανισσός. Это место в совр. Сирии носит имя Ḳалʻат Симʻан.

[2] Этот термин кажется нам более корректным, чем устоявшийся «монофиситство», ибо прямо соответствует аполлинаристской формуле, ставшей благодаря ее употреблению Кириллом Александрийским знаменем антихалкидонитской богословской позиции.

1. Столп и Собор

Симеон на момент халкидонского Собора оказался, наверное, одним из самых авторитетных подвижников Востока, чьим мнением хотели заручиться многие. Но что самое важное, этот авторитет зиждился не только на личной святости (благочестии, репутации провидца и т. д.) столпника[3] из Тельнешэ, но и на особом отношении, которое в Византии начало складываться в отношении сирийского аскетизма.

В ранневизантийском мире сочетались разные слои, одним из которых был эллинистически-сирийский. Именно этот слой донес в грекоязычную среду дух сирийского иночества, в нем происходило усвоение сложной и многоаспектной аскетики сирийского иночества[4]. В этой среде родился т.н. «макарьевский корпус», там же культивировалось и почитание Симеона, а впоследствии традиции сирийского аскетизма в центральные и западные районы Анатолии приносили волны иноческих миграций. И хотя теория Х. Литцтманна о некоей особой греческой общине в Тельнешэ[5] не находит никаких подтверждений, и, вероятно, Б. Флюзен прав, считая греческое житие Симеона, написанное Антонием, вторичным константинопольским продуктом[6], все же такие общины могли существовать и транслировать сирийские традиции далее. Они не только существовали в Месопотамии и Малой Азии (на иноческую традицию которой, как показал в частности

---

[3] Введение в проблему столпничества: Delehaye, H. *Les saints stylites*. Bruxelles-Paris, 1923, p. CXXIV. Subsidia Hagiographica 14; тж. I. Peña et alii, Les stylites syriens. Milano, 1975 (к научному уровню этой книги могут быть претензии).

[4] См. Griffith, S., *Asceticism in the Church of Syria. The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism // Asceticism* / Eds. V.L. Wimbush, R. Valantasis. New York, 1995, pp. 220–248. Brock, S., *Greek and Syriac in late Antique Syria* // Literacy and Power in the Ancient World / Ed. A. Bowman, G. Wolf. Cambridge, 1994, pp. 149–161.

[5] Сформулировано в основополагающей монографии по Симеону Столпнику: Lietztmann, H., Hilgenfeld, H., *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*. Leipzig, 1908, S. 220–223.

[6] Flusin, B., *Syméon et les philologues ou la mort du stylite* / Les saints et leur sanctuaires à Byzance / Ed. C. Jolivt-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini. Paris, 1993, pp. 1–23.

дом Грибомон, сирийский аскетизм оказал прямое влияние), но даже и в Константинополе их влияние было значительным. Чтобы не утомлять читателя ненужными подробностями, упомянем только монастырь акимитов[7] и вообще акимитскую традицию, столь очевидно сирийскую, но вместе с тем повлиявшую на столичное иночество.

Житие Симеона[8] было записано по-сирийски в кругу его учеников в Тельнешэ и сохранилось в двух редакциях: BHO 1121 (т.н. версия Симеона Бет-Хаттар), опубликованная П. Беджаном[9] по ркп. Британской библиотеки *Add.* 14484) и BHO 1124 (т.н. «дьякона Космы»), опубликованная Е. Симани (*Assemani*) по ркп. *Vat. syr.* 117[10]. Как справедливо заметил П. Петерс[11], связь сирийских биографий Симеона с XXVI главой из «Боголюбивой истории» Феодорита Кирского, наиболее верным источником по биографии св. Столпника, более чем проблематична, а вернее, ее нельзя вовсе постулировать. Как доказал в своей замечательной статье американский исследователь Р. Дорэн[12], версия А (опубликованная Симани) не только не хуже, как считали прежние исследователи, а отчасти и лучше, чем версия Беджана (В). Дело портит отсутствие приличного издания, ибо то, что находится в издании Симани, есть лишь небрежно выполненная эпитомизация. Оба сирийских жития по сути представляют собой апологии, а не биографии, они были написаны в сложном взаимоотношении, как показал Дорэн.

При перенесении мощей Симеона в Константинополь возникла новая традиция, в которой слились агиографическая эпи-

---

[7] См. *Les moines acémètes* / Ed. J.B. Baguenard. Spiritualité orientale 47. Abbaye de Bellefontaine, 1988.

[8] На настоящий момент обобщающей работой с полной библиографией можно считать Doran, R., *The Lives of Symeon Stylites*. Kalamazoo, 1992.

[9] Bedjan, P., *Acta martyrum et sanctorum syriace*. Paris, 1894, vol. 4 pp. 507–644.

[10] Assemani, Ev., *Acta sanctorum martyrum occidentalium et orientalium*. Roma, 1748, vol. 2, pp. 268–394.

[11] Peeters, P., *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*. Bruxelles, 1850, pp. 93–136 (leçon 5: Un saint hellénisé par annexion: Syméon Stylite).

[12] Doran, R., *Compositional commentson the Syriac Versions of the Life of Symeon Stylites* // Analecta Bollandiana 102 (1984), pp. 35–48.

зация[13] и влияние одной из сиро-эллинских групп, в которых почитание Симеона было очень значительным. Возникло греческое «житие Антония», которое совершило, выражаясь словами П. Петерса, эллинизацию Симеона посредством аннексии. Но восстановить оригинальную память о столпнике можно по сирийскому житию, написанному в Тельнешэ[14]. Пересказывать все элементы досье Симеона в полном виде мы находим излишним, хотя некоторые важные факты необходимо упомянуть, т.к. они появятся в тексте Иакова Саругского, привлекшего наше внимание.

Как давно заметили исследователи (в частности, М. Мавромматй), в фигуре Симеона было для читателей две поражающие особенности: его удивительная выносливость и самоотречение, а также его талант «обращателя» в христианскую веру. Для Иакова Саругского, о котором будет речь впереди, первая особенность была главной. Соответственно, обратим внимание на те части досье Симеона, где говорится о его претерпевании скорбей (уже на столпе, ибо раннего периода Иаков не касается). Но есть и вторая часть вопроса: Симеона, как мы упоминали, старались записать то в сторонники, то в противники Халкидона. Поэтому назовем три элемента досье, которые могли бы служить поводом такой категоризации.

Борьба с дьяволом / бесами	р. 575; гл. 83 (*Hilgenfeld*): Он прочно стоял, как атлет, противостоя тяжелым скорбям, вынося страдание, посрамляя Лукавого, поверг Сатану, рассеял его войско и разорил его лагерь»... р. 577: «он стоял как Иов перед Богом... несмотря на болезнь ноги»
Болезнь ноги	р. 575–576; гл. 85–86 (Hilgenfeld)
Кончина	р. 639–640, гл. 133 (Hilgenfeld)

[13] Термин «эпизация», «эпический» в отношении агиографии был предложен болландистом И. Делеэ. Житие Антония, впрочем, оказалось во многом благодаря своей «эпичности» особо популярным. Его перевели на латынь, армянский, арабский и даже на коптский.

[14] Обзор дискуссий о степени аутентичности двух основных агиографических текстов о Симеоне см. в статье Флюзена.

Именно эти сюжеты жития окажутся важными и порождающими для Иакова Саругского. Но остается еще один сюжет, который может показаться лишним в этом ряду, но им невозможно пренебречь. Этот сюжет связан с отношением Симеона к Халкидонскому собору. Дело в том, что авторитет Симеона в вопросе о «рецепции Халкидона» был действительно весьма востребованным, что видно из научно-религиозной[15] полемики вокруг его собственных писем. Греческий автор Евагрий Схоластик приводит сведения о том, что император Леон[16] спрашивал мнения Симеона о Халкидоне и получил его положительный ответ. Впрочем, в науке не сложилось единого мнения о подлинности сообщаемых Евагрием сведений. Тексты, сохраненные Евагрием, говорят о довольно специфической позиции Симеона (Hist. Eccl. II, 10):

> ... благословен Бог, *не отвергший нашей молитвы и не отнявший милосердия своего от нас, грешных*. Получив письмо вашей именитости, я подивился ревности и *благочестию* возлюбленного Богом царя нашего, его *любви к святым отцам и к содержимой ими вере, которую он показывал и показывает*... и я, смиренный и нижайший, выродок иноков, объявил его царскому величеству свое мнение касательно веры шестисот тридцати собиравшихся в Халкидоне святых отцов, — объявил, основываясь и утверждаясь на той самой вере, которая внушена была им Святым Духом. Ибо если Спаситель присутствует и там, где собираются два или три во имя Его; то *как возможно, чтобы при столь великом собрании столь великих святых отцов, вовсе не было с ними Святого Духа*? ... И так укрепляйся и мужествуй за *истинное благочестие*...[17].

Выделенные места свидетельствуют (*maximum*!) о том, что Симеон не разделял антихалкидонитских воззрений, однако не позво-

---

[15] Назвать ее так нас побуждает явная конфессиональная ангажированность участников. И Ренодо, и Симани, и Петерс стремились показать, что Симеон был несгибаемым халкидонитом. Иные стремились увидеть в нем противника Собора. Но современные исследователи уже куда менее склонны к такой категоричности.

[16] В старой традиции его именовали обычно Львом, механически переводя на русский латинское Leo.

[17] Evagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia* / Ed. J. Bidez, L. Parentier. London, 1898; рус. пер.: Евагрий Схоластик, *Церковная история* / Пер. И.В. Кривушина. СПб, 1999, с. 234.

ляют однозначно записать его в халкидониты. Аргумент о большом количестве участников собора едва ли можно счесть решительным и тем более догматическим по содержанию. Из письма видно, что автор его выражает почтение и уважение императору в самых смиренных словах. Следовательно, у нас есть основания счесть отношение Симеона Столпника к прошедшему Собору, вызвавшему настоящую бурю, лояльным, однако считать его разобравшимся в содержании и в эффекте Собора преждевременно.

В противоположность этому три письма Симеона, находящиеся в сирийских рукописях и опубликованные Ч. Торри[18], а именно: к императору Леону, к Мар Иакову из Кафра Рхима и к Иоанну Антиохийскому — совершенно явно были написаны после кончины Симеона в ходе идейных баталий между халкидонитами и антихалкидонитами. Такая фальсификация не была чем-то необычным в позднеантичное время (вспомним хотя бы историю с аполлинаристскими сочинениями, которые принял за оригинальные сам Кирилл Александрийский), да и в средневековье тоже. Два подлинных письма Симеона (к Василию, еп. Антиохийскому, и к имератрице Евдокии) свидетельствуют, скорее, о его нейтральном или даже положительном отношении к собору. Пожалуй, можно добавить еще одно соображение. Симеон был сирийцем по языку и культуре, так что «халкидонская буря», разразившаяся почти сразу после собора в грекоязычном мире, должна была перехлестнуть через барьер языка и культуры, как бы низок он ни был. Как известно, антихалкидонитская реакция представляла собой, как показал М. ван Эсбрук[19], несколько волн и ряд «эхо», возникавших то там, то тут на христианском Востоке. В сирийском мире (и тут прав У. Френд[20]) эта реакция была несколько замедленной. Возможно, Симеон, вознесшийся на высоту не только физической колонны, но и на высоту аскетическо-

---

[18] Torrey, Ch., *The Letters of Symeon the Stylite* // Journal of American Oriental Society 20 (1899), pp. 253–276.

[19] *Les trois formes de l'antichalcédonisme de 451 à 553 et ses repercussions dans le Caucase* // Традиции и наследие христианского Востока, Москва, 1996, с. 382–398.

[20] Frend, W., *The Rise of Monophysite Movement*. Cambridge, 1975.

го отстранения, просто не попал в полосу жесткого антихалкидонизма, постепенно захватившую сирийский мир[21].

В ряду тех сирийских писателей, кто увековечил память Симеона, Иаков Саругский занимает не последнее место. Кем он был и зачем написал мемру в память столпника из Тельнешэ? Была ли не вполне оформленная позиция Столпника по отношению к халкидонскому Собору одним из побудительных мотивов, или перед нами обычная «календарная» мемра?

2. Диакриноменский антихалкидонизм Иакова Саругского

Мар Иаков был одним из самых известных западносирийских поэтов и богословов V–VI вв. Одаренный поэт, талантливый ученый, проповедник и возвышенный богослов и, наконец, епископ Саругской Церкви. До нас дошли два жития, сохранившиеся в Ватикане и в Британской библиотеке (BHO 413 и 414), первое из них принадлежит Иакову Эдесскому. Древнейшим житийным памятником считается похвальная речь его ученика Георгия (возможно, «епископа арабов»)[22]. Согласно этим памятникам, Иаков родился в 451 или 452 г. в деревне Куртом на Евфрате, в восточной части провинции Коммагена (совр. округ *Suruç* и *Birecik*) в семье престарелого священника. Он учился в одной из школ Эдессы (как сообщает восточносирийский историк Мари ибн Сулейман) и в 22 года принял иноческие обеты. Интересно, что, как сообщают житийные тексты, уже в Эдессе, где он учился одновременно с Нарсаем, Иаков выступил против христологического «антиохизма». Трудно оценить справедливость этого утверждения в свете всего творчества Иакова, вполне возможно, что это — лишь топос агиографа, озабоченного «правильным» позиционированием героя-символа.

Хронист Ишо‘ Столпник сообщает, что Иаков был назначен периодевтом в район Батнана. Вероятно, в связи с избранием

---

[21] Теперь см. обобщающую диссертацию: Menze, V., *The Making of a Church: The Syrian Orthodox in the Shadow of Byzantium and the Papacy*. Princeton, 2004.

[22] Abbeloos, J.-B., *De vita et scriptis sancti Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcope*. Louvain, 1866, pp. 24–84.

по просьбе пяти епископов, собравшихся, чтобы исследовать его веру, Иаков впервые произнес в церкви стихотворную проповедь о колеснице из видения Иезекииля. Павел Эдесский в 519 г. поставил его в хорепископа, для окормления округа Хаура (Ḥaurâ)[23]. Его служение совпало с большими испытаниями, постигшими христианское население Месопотамии в связи с войной, развязанной шаханшахом Кавадом против Ромейской империи. Когда 10 января 503 г. город Амид (современный Диярбакыр) был захвачен персами после трехмесячной осады, все его граждане были перебиты. Паника охватила округу, и многие христиане соседних городов хотели покинуть свои дома и бежать на западный берег Евфрата. И тогда Иаков своими письмами призывал их к крепости и твердости. В 519 г., когда ему было шестьдесят восемь лет, он был избран в епископы Батнана, главного города в Саругском округе (лат. Batnae, сир. Baṭnān da-Srûḡ, Βάτναι, арабск. سروج). Некоторые старые ученые (например, Симани) видели в этом его поставлении епископом знак присоединения Иакова к халкидонитской общине, хотя в действительности ситуация, как нам видится, была несколько сложнее. Именно в это время многие сирийские христиане отделялись от общения с имперской Церковью по причине несогласия с халкидонским вероопределением, но большинство оставалось на положении «диакриноменов», т.е. «сомневающихся», практически согласных с «Энотиконом» императора Зенона. Кажется, впрочем, что подобно многим современникам Мар Иаков оставался по большей части в стороне от горячих дискуссий и был умеренным «диакриноменом». Лишь в переписке с Павлом Эдесским и в письме инокам общины Мар Басса он открыто выразил недовольство Халкидонскими формулировками, о чем скажем немного позже. Кроме того, это было время жесткой антимонофиситской реакции императора Юстина II, которая принимала порой самые жестокие формы: иноков изгоняли из монастырей, епископов лишали кафедр. Совершенно естественно, что вся эта «религиозная инновация» была чуждой для Иакова. Как известно, Мар Иаков умер в Батнах 29 ноября 521 г. известным поэтом и уважаемым епископом, что может

[23] Honigmann, E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*. Louvain, 1951, pp. 52–53.

свидетельствовать о его принципиальном неучастии в конфликтах вокруг христологических формул.

Произведения Иакова доставили ему славу «цевницы Святого Духа и арфы верующей церкви». Среди произведений Иакова главное место занимают метризованные проповеди (мемры). Он написал 763 такие мемры, причем немало из них было создано в память знаменитых сирийских святых: Мар Афрема (Ефрема Сирина), Гурии, Шамона и Хабиба (Авива), Шарбеля и других[24]. В их числе и интересующая нас мемра Симеона Столпника. Явно, что эта мемра не является исключительной, хотя выбор фигур для похвалы был, насколько можно судить, не просто календарным. Иаков во время написания, вероятно, еще исполнял должность периодевта.

Развернувшиеся в науке после Ренодо и Симани дискуссии о православии (= халкидонитстве) Иакова Саругского выявили определенный антихалкидонитский и вообще антидиофизитский дискурс во многих его произведениях, однако признать его миафизитом даже в смысле Севира и Аксенойо (Филоксена) весьма затруднительно. Остаются осуждения Халкидона в письме к Павлу и к игумену Лазарю из Мар Басса. Иначе говоря, существует определенное количество доводов в пользу причисления Иакова к «миафизитскому» направлению в христологии.

Наиболее фундировано изложил аргументацию в пользу халкидонизма Иакова знаменитый болландист П. Петерс (1948). Казалось бы, научный консенсус готов был уже склониться в его сторону, однако сперва П. Крюгер, а затем и Т. Янсма[25] справедливо заметили, что письма Иакова к братии Мар-Басского монастыря свидетельствуют против такой однозначной оценки. Очевидно, что, с одной стороны, христология Иакова весьма архаична и ориентирована на дохалкидонскую традицию. С другой же, он отчетливо дистанцировался от диофизитства вообще и халкидонитства в частности, и в этом был довольно последователен

---

[24] Библиографию мемр Мар Иакова см. в работе: Brock, S., *The published verse homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh and Narsai: Index of incipits* // Journal of Semitic Studies 22:2 (1987), pp. 279–313, особ. 280–281.

[25] Jansma, Th., *Die Christologie Jakobs von Serugh und ihre Abhängigkeit von der alexandrinischen Theologie und der Frömmigkeit Ephraems des Syrers* // Le Muséon 78 (1965), S. 5–46.

(исследователи даже говорят о «континуитете» в отношении ранней «досевировой» формы миафизитской христологии). Однако этого объяснения явно недостаточно для точной квалификации христологических взглядов Иакова. Можно вспомнить и другое верное замечание, которое так же будет недостаточным в качестве объяснения: преемство поэтической традиции от Мар Афрема. Последний, хотя и неоднократно высказывал нелюбовь к богословским исследованиям, тем не менее вполне четко оппонировал как манихйству, так и арианству.

Вполне в духе упомянутого уже тезиса о «диакриноменстве» Т. Янсма говорит о «внепартийности» христологии Иакова (*außerhalb und über den Parteien*)[26], называя ее даже «третьей позицией» в сравнении с севирианством и антиохийством/халкидонитством. В чем-то он предвосхитил компромиссное направление, названное лувенской школой «неохалкидонитством», которое по мнению Х. Утеманна было даже «приуготованием монофелитства» — в том смысле, что настояние на естественном единстве во Христе переносилось с «общего» — природы — на «частное» — ипостась и ипостасные свойства.

Христология Иакова характеризуется в сильнейшей степени концепцией «двух рождений», естественного (ܟܝܢܐܝܬ) и домостроительного (ܡܕܒܪܢܐܝܬ), Сына Божия, которые соответствуют двум онтологическим модусам: бытия и становения, *Sein und Werden*. Это двойство, дуальность во Христе поэт-богослов вполне по-афремовски (для Мар Афрема характерна игра антиномиями, например, *galyatha/kasyatha*, «скрытое/открытое», «видимое/невидимое»[27]) описывает как «тайну Христову». Эта тайна выражается сильнее всего понятием «образа, зрака» (ܐܣܟܝܡܐ от греч. σχῆμα): Бог создал Адама не в Свой образ («Великого Ума»), а во образ Христов, ибо Христос до Воплощения существовал потенциально. Христос приходит в мир, «спрятавшись» в своем человечестве, в «образе» раба, чтобы сойти в Шеол и избавить человечество от рабства смерти. Единство Христово (Иаков выражает его через имя Еммануил) — единство природное (по естеству Христос един), но Его «хитрость» состоит в человеческом «обра-

[26] *Ibid.*, S. 37.

[27] Brock, S., *The Luminous Eye*. Kalamazoo, 1991, pp. 34 ff.

зе», который реализует модально это природное единство. Это ипостасное (природное) единство именуется у Иакова «смешением»: Бог с нами — человечески//Сын Божий с нами — божески (ܐܠܗܐܝܬ).

Именно логический принцип четкого различения двух рождений мешал Иакову увидеть философскую логику Халкидона: он писал, что первое рождение есть принцип, начало и причина второго, но в обоих рождениях Христос — Единороден (ܝܚܝܕܝܐ). Неверно трактуя и Нестория, и Халкидон, Иаков считал халкидонитов последователями Нестория, верующих в то, что «один — распят, а другой — не приближался к этому».

Важно, что, как и у Мар Афрема, христология Иакова жестко интегрирована в его триадологию, что провоцирует интерпретаторов (Р. Чеснат) на оценки и даже обвинения И. в «докетизме». Некоторые выражения, например, «Сын по естеству есть Бог, а по явлению (употреблено производное от корня ḥza со знач. «видеть») во плоти — человек»[28], надо понимать в свете дуализма «природное-домостроительное». Все «докетические» выражения у Иакова жестко связаны с «реалистическими» корректурами: «воплотился» (ܐܬܒܣܪ), «вочеловечился» (ܐܬܒܪܢܫ) и «стал человеком» (ܗܘܐ ܒܪ ܐܢܫܐ). Чтобы подчеркнуть божество, Христос именуется у Иакова «огнем с небеси», так что тема колесницы Иезекиилевой может быть соотнесена с иудейско-мистической темой «меркавы»[29]. Говоря в общем, огонь символизирует природную инаковость Бога, неприближаемость к нему.

Впрочем, в *Hom*. VI 32, 7–9 он же говорит о том, что «тайна Христова» состоит именно в сохранении свойств Божества, а кеносис относится к ипостаси и воле. При этом И. повторяет неоднократно, что выделять две природы есть то же самое, что выделять два Лица или двух Христов. Анализ лексики, относящейся к Единению, приводит к выводу, что оно есть «некое состояние между смешением (ܡܘܙܓܐ) и разъединением» (Bou Mansur, S. 476). Единством ипостаси (ܚܕܝܘܬܐ ܕܩܢܘܡܐ) объединены обе

---

[28] Bou Mansour, T., *Die Christologie des Jakob van Sarug* / Ed. A. Grillmeier, Th. Hainthaler. Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600 (2002), S. 461.

[29] См. работы А. Орлова, в т.ч. в т. 3 журнала *Scrinium*.

«стороны», Божество и Человечество, пришедшие к Единству. Те же положения несколько более поэтическим, парадоксальным языком выражаются и в мемрах. Весьма выразителен образ слова (ܡܠܬܐ) в его отношении к «гласу» (ܩܠܐ) и к «глаголу, речи» (ܡܡܠܠܐ). Слово есть творческое начало («да будет Свет!»), которое содержит в себе все слова и речения. Глас раздается, когда Сын зачинается (ܝܠܕ) от Отца одновременно со словами, которые раздаются в уши Богородице, чем растворяется «запрятанное», секретное Слово. Христология Иакова есть христология Единства Природы, которая вочеловечивается, а сам Иаков — гражданин двух миров, сирийско-антиохийского и александрийского.

> Один Сын, единое число, едина природа (*кьяна*)
> Один Бог, воплотившийся (*эт-бассар*) из Пречистой Девы,
> Единый от Троицы видимый во плоти

Бог без изменения стал человеком, и в нем нет двойства, нет даже отдельных свойств человечества, как считают, по мнению Иакова, халкидониты. Поэт-богослов даже редко говорит о человеческой душе или «уме» Христа, для него затруднительна постановка вопроса о «второй воле» во Христе, которая стала знаменем разделения христиан в VII в. Он даже подчеркивает особенно нетленность тела Христова, что наводит Р. Чеснат на мысль о его близости к учению Юлиана Галикарнасского о чуждости Христу любых страданий и претепеваний (страстей) — жажды, холода, голода, боли и страха. Христос только искусственно допускал их действие на себя. Человечество во Христе, по мнению Иакова, — это образ, «схема» (см. выше): «в зраке рабьем Он посетил рабов и освободил их». Схема, образ/зрак, о котором мы говорили выше, — центральное понятие всей богословской системы Иакова; он говорит о «схеме» жизни инока, о кенотической «схеме» (схиме) Христа, о «схеме» слова и дела. Человечество Христа Иаков рассматривал более как средство, хитрость или даже маскарад с целью обмануть сатану. И именно образ таящегося, «сокрытого» Христа в большой степени определяет его богословское сознание.

Как отмечает Т. Бу Мансур, правильнее всего рассматривать христологию Иакова как сочетание александризма (язык одной природы) эпохи «Энотикона» и библейского антиохизма, унаследованного нашим поэтом от Эдесской школы с ее преклонением

перед Феодором Мопсуэстийским[30]. Христологические взгляды Иаков Серугский выразил по-разному в своих письмах и в мемрах. Если письма выражают «александрийский уклон», то в мемрах он выступает как настоящий последователь Мар Афрема с его глубоко укорененным недоверием богослова-поэта к спекулятивным процедурам. Янсма даже называет такое богословие *docta ignorantia*, имея в виду преимущество «изумления, веры и любви» над интеллектуализмом греческого типа (*Christologie*, S. 40). Поэтому его можно лишь условно причислить к миафиситскому лагерю, и именно в этом ключе надо рассматривать его мемру в память Симеона Столпника. Иаков не пытается записать великого подвижника в ряды противников Халкидона, для него вовсе не типично такое «прозелитическое» отношение к фигурам прошлого, которое стало нормой в позднейшие века. Потомки великого поэта-богослова из мелкитского, миафиситского лагерей и даже из Церкви Востока боролись за Симеона как за знамя своей христологической правды. Мар Иаков не боролся — он лишь прославлял родоначальника одного из наиболее сирийских типов подвижничества в своей поэтической манере.

3. Мемра по существу

Текст мемры (BHO 1126) находится в нескольких рукописных коллекциях творений Мар Иакова (в т.ч. *Syr. Nitr. Vatic*. V) и был сперва опубликован Симани в его мартирологической коллекции, а потом знаменитым лазаристом Полем Беджаном как элемент сирийского досье Симеона. Впоследствии текст Беджана воспроизвел в хрестоматии к своей грамматике Карл Брокельманн[31].

Мемра начинается с риторического вступления («вонми, Господи, моим мольбам, чтобы воздвигнуть языком словесный па-

---

[30] Bou Mansour, T., *Op. cit.*, S. 449–499.

[31] Мы пользовались изданием Беджана: *Acta martyrum et sanctorum*.., pp. 650–665. C. Brockelmann. Syrische Grammatik. Chrestomathie. Berlin, 1905, pp. 102–122. Существует итальянский (довольно ненадежный) перевод: Pizzi, I., *Omelia di San Giacomo di Sarug in lode di S. Simeone Stilita* // Besarione ser. 3:4, 12 (1908), pp. 18–29.

мятник дивному мужу Симеону» (ܠܫܡܥܘܢ ܠܓܒܪܐ ܕܬܡܝܗ ܥܡܘܕ̈ܘܗܝ). Далее автор называет великие достоинства Симеона и просит Божию Матерь о помощи для прославления блаженного; Иаков предлагает послушать историю его, ибо слава Симеона — причина каждого доброго успеха (ܫܘܒܚܗ ܕܫܡܥܘܢ ܢܗܘܐ ܥܠܬܐ ܕܟܠ ܥܘܬܪ̈ܢܝܢ). И здесь Иаков переходит к своему первому агиографическому сюжету: Симеон-сатаноборец.

Узнав о великих достоинствах блаженного, Сатана собирает свои воинства (ܬܫ̈ܠܘܬܐ). Собрался легион бесов, а также змеи и ветры на бой против столпника, желая сбросить его со столпа. Однако блаженный Симеон не поддался нападениям, стоял недвижимо и еще усерднее молился. Здесь Иаков использует тему «бессилия дьявола»: понимая неспособность победить блаженного при помощи своих присных, сатана сам взобрался на столп и стал там (ܣܠܩ ܗܘ ܕܝܠܗ ܥܠ ܐܣܛܘܢܐ). Молчание сатаны Иаков уподобляет молчанию Иуды Искариота. Но праведный (*ki’nā*) не уклонился от *битвы* (ܐܓܘܢܐ). «А не сравнить (ܕܡܐ ܗܘܐ ܠܘܬ) ли дьявола с Голиафом, а мелких бесов с филимстимлянами?», — спрашивает Иаков. Начинается битва, во время которой Иаков переходит к следующему этапу — теме ноги преподобного.

Эта отдельная и совершенно удивительная тема начинается с того, что Сатана борется с Симеоном на столпе. Подобно атлетам они стязались, пока не пал со столпа, как Голиаф, голиафов начальник и не вознесся, как Давыд, давыдов подражатель (ܘܩܡ ܐܝܟ ܕܘܝܕ ܕܪܕܐ ܠܕܘܝܕ) и воспел благодарственную песнь. Однако дьявол умудрился во время борьбы укусить блаженного за ногу. И потерпев поражение в открытой борьбе, князь века сего решил наслать на Симеона болезнь ноги. Тот же, как Иов, принимает болезнь и терпит страшные муки. Он не прекращает молитву и призывает сатану: давай, что медлишь? ты слаб, бей сильнее. Тогда, как говорит Иаков, устал сатана, но не устал праведный. Он обращается к своей отпавшей ноге: что ты страждешь? И тогда он делает (как говорит Иаков) дело невиданное: молится Богу, стоя на одной ноге, чтобы не отставать от труда (ܕܠܐ ܢܬܐܚܪ ܡܢ ܦܘܠܚܢܗ). Затем блаженный просит Бога исцелить ему ногу и получает просимое.

Далее Иаков хвалит долгий и строгий пост Симеона. Поэт долго перечисляет достоинства Симеона (ноги, стоявшие дол-

гие годы на столпе, руки, глаза). Особенно он хвалит уста (ܦܘܡܗ) праведного, которыми тот долго (ܟܡܐ ܫܢ̈ܝܐ) проповедовал. Впрочем, это упоминание лишено всякого догматического подтекста, и видеть в «учении» (точнее «ве́сти» — ܣܒܪܬܐ) отсылку к Халкидонскому собору (или к неприятию оного) было бы неверно. Иаков просто хвалит Симеона как проповедника Евангелия.

Как и во всех версиях жития, особое внимание уделено кончине Симеона. Бог дает блаженному знать о приближающемся уходе (ܫܘܢܝܗ). Симеон созывает учеников и обращается к ним по примеру Христа (ܐܝܟ ܦܪܘܩܢ) с речью. Вот эта речь и составляет некоторый интерес для нас. Блаженный просит учеников сохранить его «заветы» (ܦܘܩ̈ܕܢܐ). «Оставляю вас болящих, — говорит он, — во имя Исусово». Он трогательно прощается с колонной — землей, исполненной всяческой славы (ܐܪܥܐ ܕܡܠܝܐ ܟܠ ܝܩܪ̈ܐ). Вероятно, тут имеется в виду не только сама колонна, но и вообще поселение вокруг нее. Он предостерегает, чтобы нечистый не совратил «землю», то есть словесное его стадо. «Не впади вновь в заблуждение мертвых идолов (ܛܥܝܘܬܐ ܡܝ̈ܬܐ)!» Такой (Пицци почему-то называет его «барочным») конец речи Столпника в изображении Иакова не оставляет сомнений в том, что тема Халкидона не возникает вовсе. Единственная забота Симеона — это нравственное совершенство учеников и сохранение их от язычества.

Вслед за тем Иаков описывает явление ангелов, которые приемлют душу праведника; ученики же стоят, обхватив столп (ܚܒܩܘ ܠܐܣܛܘܢܐ) и оплакивают свое сиротство. Плач учеников, собственно, и составляет конец мемры — Иаков просто завершает его молитвой ко Христу, которого он просит «за молитвы Симеона помиловать нас».

Настоящий обзор узловых пунктов мемры показывает, что Иаков, подобно Феодориту и автору сирийского жития (Литтман просто называет его *der Syrer*), в первую очередь восхищается физической и духовной силой Симеона (перенесение страданий, упорство в борьбе с бесами, непрестанная молитва). В похвале нет ни упоминания об обращениях, ни намека на поселение вокруг столпа, ни житийных рассказов о чудесах. Разумеется, нет там и намека на тематику христологических споров. Вопроса о Халкидоне, его принятии или отвержении, тут не встает.

* * *

Из вышеследующего следуют несколько выводов.

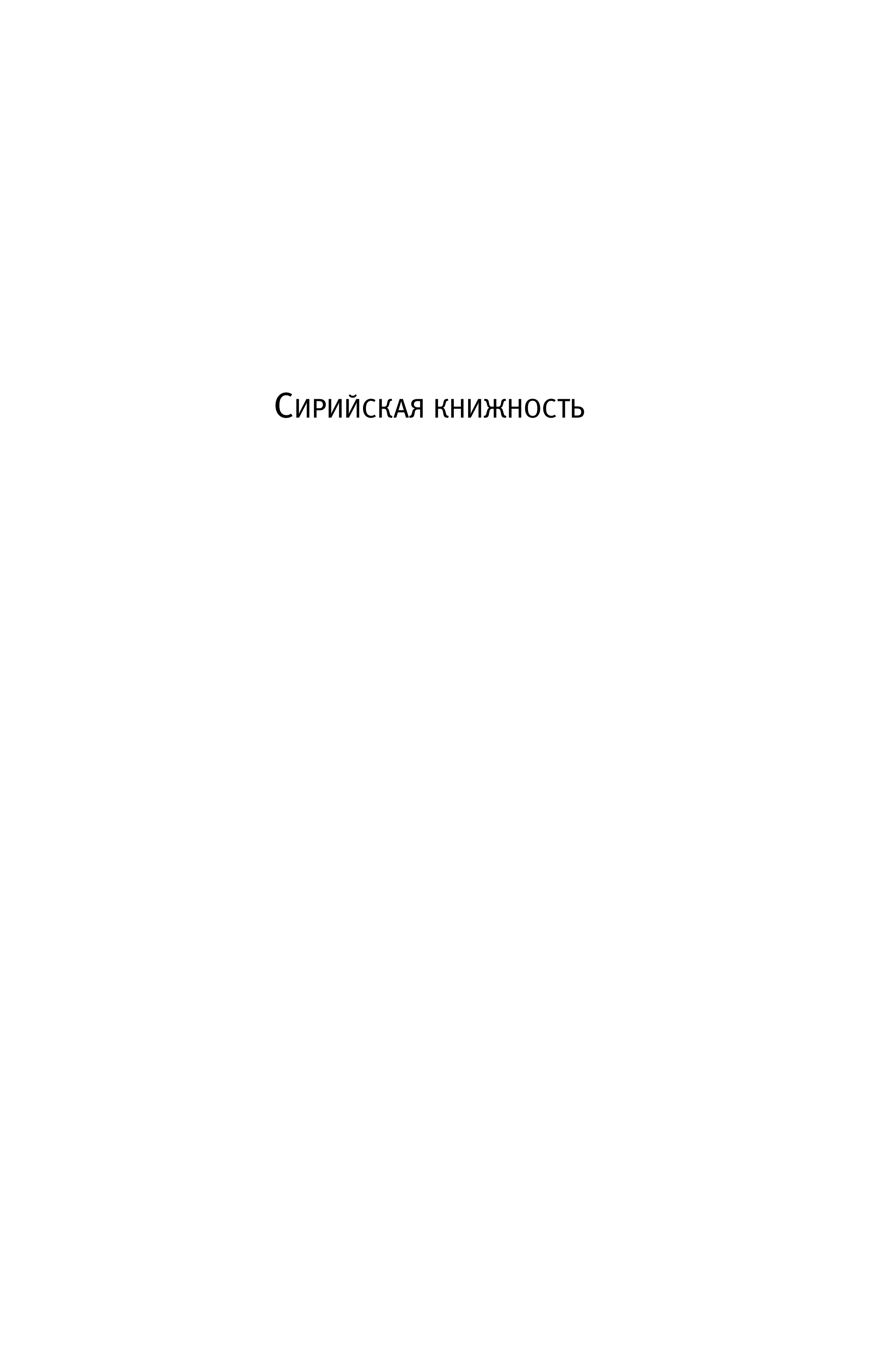
— Во-первых, роль элементов досье Симеона Столпника, имеющих отношение к христологическим спорам вокруг Халкидона, должна быть пересмотрена в сторону уменьшения. Письма Симеона с отвержением Собора надо считать вместе с Ч. Тори подложными, а действительные свидетельства о позиции столпника показывают его осторожность.

— Во-вторых, явственно видна идейная близость Иакова к кругу учеников Симеона (достаточно сравнить, как описывает он кончину преподобного), в котором было создано сирийское житие, что может свидетельствовать в пользу мнения П. Петерса о большей аутентичности сирийского жития в сравнении с греческим житием Антония. Вполне вероятно, что «энотический» («диакриноменский») настрой Симеона и подвиг Иакова к написанию мемры.

— В-третьих, сам Мар Иаков не воспользовался поводом для выражения своих христологических взглядов, что заставляет датировать попытки «догматизировать» фигуру Симеона временем после написания мемры (т.е. после избрания Иакова в епископы Батнана).

— И наконец, христологические воззрения Иакова нуждаются в переосмыслении в контексте сирийского «диакриноменства» (кирилловской христологии и опасений крайнего антиохизма). Эта перспектива позволит избавиться в будущем от узкоконфессионального подхода и приблизиться к пониманию действительной картины христологических воззрений на сирийском Востоке V–VI вв.





Сирийская книжность

Григорий Кессель

«Книжица крупиц» — антология восточносирийской письменности

В 1898 г. в издательстве миссии архиепископа Кентерберийского в Урмии была издана книга под названием «Книжица крупиц» (*ktāḇōnā d-partūtē*). Она представляет собой объемную (10+388 с.) подборку из произведений восточносирийской (т.н. несторианской) письменности. Несмотря на то, что данная антология была издана миссионерами прежде всего с целью дать возможность ассирийским христианам познакомиться ближе с оригинальными сирийскими текстами, практически сразу после публикации на нее обратили внимание европейские ученые. Так, ссылки на антологию встречаются в монографиях, посвященных изучению истории сирийской литературы Рубенса Дюваля[1] и Антона Баумштарка[2]. Однако в современной научной литературе можно встретить лишь редкие упоминания данной книги в связи

[1] Готовя ко второму изданию «Историю сирийской литературы», Дюваль добавил указания на антологию для Бавая, Денхи, Феодора бар Кони, «Книге отцов», приписываемой Симеону бар Çабба‘э; мемр, приписываемых Исааку Ниневийскому, Георгия Арбельского, Илии Анбарского, Эммануила бар Шаххаре, Иоанна бар Пенкайе, ‘Авдишо‘ Газартского, Нарсая, Симеона Шанклавадского, Иоанна бар Зо‘би, Камиса бар Кардахе и Георгия Варды; см.: Duval, R., *La littérature Syriaque*, 2nd ed. Paris: V. Lecoffre, 1900, p. 423–440 (“Additions a la première édition”). В третьем издании все дополнения были инкорпорированы в основной текст (Duval, R., *La littérature Syriaque*, 3rd ed. Paris: V. Lecoffre, 1907).

[2] Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn: A. Marcus und E. Webers, 1922. Следует отметить, что указания на соответствующие места «Книжицы крупиц» содержатся также в русском издании «Истории сирийской литературы» В. Райта (Райтъ, В., *Краткій очеркъ исторіи сирійской литературы* / Переводъ съ англійскаго К.А. Тураевой, подъ редакціей и съ дополненіями проф. П.К. Коковцова. С.-Петербургъ, 1902). Редактор русского издания использовал в данном случае книгу Дюваля.

с тем или иным находящимся в ней текстом. Это, вероятно, объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, книга была издана ограниченным числом экземпляров и поэтому, без сомнений, была труднодоступным раритетом. Во-вторых, помимо краткого одностраничного предисловия на английском книгу не сопровождают никакие вспомогательные указатели на каком-либо европейском языке, что, безусловно, затрудняет работу с ней тем, кто не владеет навыками чтения на сирийском языке. И если первое обстоятельство было недавно устранено благодаря двум репринтным переизданиям[3], то второе пока остается в силе. В данной публикации мы хотели бы подробно представить содержание книги, сопроводив его краткими сведениями о содержащихся в ней текстах.

Подзаголовок книги дает достаточно точное представление о ее содержании: «Книжица крупиц, то есть избранные фрагменты из книг сирийских отцов, писателей и учителей с краткими сведениями о каждом из них». Название книги, вероятно, является аллюзией к Мф 15, 27 и было нацелено, с одной стороны, указать на компилятивный характер сборника, а с другой — подчеркнуть масштаб того наследия, которое представляет собой восточносирийская традиция, из которой составители антологии отобрали лишь незначительную часть текстов. Иным источником для такого названия антологии могла послужить «Книга пчелы» Соломона Басрского, в предисловии которой говорится, что она была «собрана из рая божественных книг и из крупиц отцов и учителей»[4]. Что данное место из «Книги пчелы» было знакомо составителям и что именно к нему они отсылали, давая своему сборнику схожее название, можно понять из того, что фрагмент из предисловия «Книги пчелы», содержащий приведенный пассаж, был помещен первым в «Книге крупиц».

Над книгой работал сотрудник миссии Дэвид Дженкс и ассирийский священник Иосиф д-бет Келлайта, которому принад-

---

[3] *The Book of Crumbs: An Anthology of Syriac Texts*. Piscataway. N.J.: Gorgias Press, 2006 [ISBN 1–59333–415-X]; *The Book of Crumbs. A Reader of Syriac Literature*. Б.м.: Atour Publications, б.г.

[4] Budge, E.A.W., *The Book of the Bee*. Anecdota Oxoniensia, Semitic Series 1:2; Oxford: Clarendon Press, 1886. p. 4*.

лежат предисловия к текстам, написанные им с использованием стандартных пособий по сирийской литературе, но также через непосредственное обращение к издаваемым текстам.

В антологии содержатся 47 фрагментов различного объема, которые были взяты из более чем 35 произведений, временны́е рамки которых простираются с первых столетий христианской эры и до XVI в. При первом просмотре содержания книги сразу обращает на себя внимание большое количество текстов, взятых из произведений позднего периода истории восточносирийской письменности (VIII–XVI вв.). Следует отметить, что если еще в начале XX в. доминировало мнение о неоригинальности произведений, относящихся к указанному периоду (следствием чего было редкое к ним обращение исследователей)[5], то по мере большего знакомства с ними стала раскрываться их своеобразная (а порой и уникальная) специфика, а также была осознана важность их изучения[6]. Более того, был выделен особенным образом период так называемого «сирийского ренессанса», к которому относятся как западносирийские, так и восточносирийские авторы XI–XIV вв.[7] Несмотря на значительный прогресс в изучении литературы данного периода, многие памятники пока остаются неизданными и неизученными[8].

По замыслу составителей антология должна была представить ассирийским читателям произведения восточносирийской традиции. Действительно, имена Бавая Великого, Нарсая, ‘Авди-

[5] См., напр., весьма суровое мнение В. Райта: «Ея лучшее время было отъ IV до VIII столѣтія, а затѣмъ она постепенно замирала, хотя и влачила свое существованіе до XIV столѣтія или даже позже этого» (Райтъ, 1902, с. 1).

[6] Отметим только некоторые характерные особенности периода. Прежде всего, его специфика связана с тем, что после арабского завоевания христиане сирийских традиций были вынуждены жить в мусульманском окружении. Результатом такого сосуществования стал взаимообмен и диалог между представителями двух религий, который отразился как в форме, так и в содержании памятников эпохи. И, во-вторых, для истории сирийской литературы в целом поздние тексты важны тем, что содержат фрагменты из несохранившихся ранних сочинений сирийской письменности.

[7] См. о нем Teule, H., *La renaissance syriaque (1026–1318)* // Irénikon 75 (2002), p. 174–194.

[8] Об этом красноречиво свидетельствует дальнейшая роспись содержания антологии.

шо‘ бар Брихи и др. принадлежат основным представителям данной традиции. Есть в антологии и ранние тексты, которые были написаны еще до церковного разделения основных двух ветвей сирийского христианства, и поэтому были восприняты ими обеими. К таким произведениям относятся тексты Ефрема, «Учение Аддая апостола» и некоторые другие. Однако, как то покажет дальнейшее описание содержания антологии, есть в ней несколько текстов и западносирийского происхождения. Речь прежде всего идет об Иакове Эдесском (ум. 708) и Григории бар ‘Эвройо (ум. 1286). Оба являются одними из самых авторитетных и ученых авторов западносирийской традиции. Каким же образом могло случиться так, что составители сочли уместным поместить в антологию, рассчитанную для чтения ассирийцами, фрагменты из произведений иной церковной традиции? Представляется, что данный случай не является результатом их частного решения. Скорее, можно смело утверждать обратное. А именно, что, включая в состав антологии фрагменты из Иакова Эдесского и Григория бар ‘Эвройо, Дженкс и Иосиф д-бет Келлайта всецело следовали восточносирийской традиции. Уже ‘Авдишо‘ бар Бриха (ум. 1318) в своем «Перечне всех церковных книг» наряду с именами ранних сирийских авторов, восточносирийских авторов, а также греческих (чьи сочинения были приняты Церковью Востока) помещает Иакова Эдесского[9]. Сочинения же Григория бар ‘Эвройо практически сразу после их написания попали в восточносирийскую среду и продолжали активно переписываться на протяжении столетий. В целом можно сказать, что присутствие данных фрагментов двух западносирийских авторов является показательным примером важного процесса взаимообщения двух традиций сирийского христианства, которые ни в коей мере нельзя рассматривать как изолированные и закрытые друг для друга.

Как было сказано выше, книга вышла в свет в издательстве миссии архиепископа Кентерберийского в Урмии[10]. Миссия на-

---

[9] Assemani, J.S., *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*. Vol. 3.1: De scriptoribus syris Nestorianis; Roma, 1725, p. 229.

[10] См. подробное описание истории миссии в Coakley, J.F., *The Church of the East and the Church of England: a history of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*. Oxford, 1992.

чала свою деятельность в 1886 г. и продолжала свою работу по поддержке Ассирийской церкви в Турции и Персии вплоть до начала Первой мировой войны. Идя навстречу нуждам Церкви в литургической и образовательной литературе, миссией была основана типография, издавшая значительное количество книг и периодических изданий как на классическом сирийском, так и на современном ассирийском языке[11].

Издательство миссии выпустило порядка 55 наименований книг, но «Книжица крупиц» все же занимает особое место в общем ряду. Вот как охарактеризовал данный сборник ее составитель Д. Дженкс во время подготовки книги к публикации: «Книга готовится в первую очередь как книга для чтения для старших учащихся, и фрагменты — многие из которых до сих пор не изданы — были выбраны с целью напомнить сирийцам о наследии их собственной древней сирийской литературы»[12]. Эта же цель была еще раз обозначена в предисловии к антологии: «Цель данной составленной нами “Книжицы крупиц” — склонить учеников к обучению и к пониманию обилия наследия учений, хранящихся в книгах отцов, и побуждению читателей к пониманию частей из их мыслей, и к ясному пониманию об эпохе и особенности цели каждого их сирийских писателей»[13].

Действительно, если познакомиться с публикациями не только англиканской, но и других миссий в Урмии[14], то можно увидеть, что преимущественно издавалась богослужебная и образовательная литература[15]. Что же касается сочинений богослов-

---

[11] Полный перечень изданий миссии может быть найден в Coakley, J.F., The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission Press: A Bibliography // Journal of Semitic Studies 30 (1985), p. 35–73.

[12] Цит. по: Coakley, 1985, p. 60. Об учебном характере антологии свидетельствует также наличие комментариев и пояснений, сопровождающих помещенные тексты.

[13] С. 3.

[14] А в Урмии (и на сопредельной территории совр. северного Ирака) в период до начала войны действовали также русская православная, несколько протестантских и католических миссий. И почти у каждой было свое небольшое издательство.

[15] О публикациях миссий см.: Стефан (Садо), игумен, *Сирийские переводы российской урмийской миссии // История древней Церкви в научных тради-*

ского и нравственного содержания, то каждая миссия практически без исключений делала переводы своих стандартных и наиболее распространенных в то время книг, либо миссионеры сами составляли доступные катехизисы и пособия[16]. Оригинальные же богословские сочинения сирийской письменности, как правило, не издавались. Поэтому появление «Книжицы крупиц» имело действительно большое значение и, прежде всего, для самих ассирийцев, учившихся при школах миссий.

Джеймс Коукли, изучавший публикации англиканской миссии, справедливо констатирует, что составители использовали рукописи из урмийских деревень, библиотеки протестантской Американской миссии, а также из частного собрания Д. Дженкса[17]. Однако ряд текстов был воспроизведен по уже имевшимся изданиям. Относительно же некоторых текстов нельзя сказать однозначно, воспроизводят ли они ранее изданный текст, либо были непосредственно скопированы с рукописи.

Говоря о значении данной антологии, следует отметить несколько факторов. Во-первых, антология по большей части состоит из неизданных текстов и тем самым дает возможность познакомиться со значительным количеством произведений, которые до сегодняшнего дня доступны только в рукописях[18]. Во-

---

циях XX века: Материалы науч.-церков. конф., посвящ. 100-летию со дня кончины д-ра церков. истории, проф. С.-Петерб. духов. акад., чл.-кор. Имп. акад. наук В.В. Болотова (14 янв. 1854 — 5 (18) апр. 1900) / Отв. ред. Еп. Тихвинский Константин (Горянов), М.Б. Пиотровский. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2000; Coakley, J.F., Taylor, D.K., *Syriac Books Printed at the Dominican Press, Mosul // Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock* / Ed. G.A. Kiraz. Gorgias Eastern Christian Studies 3; Piscataway. N.J.: Gorgias Press, 2008, pp. 71–110; Malick, D.G., *The American mission press: a preliminary bibliography*. Chicago, Ill.: Atour Publications, 2008; а также сн. 11.

[16] В качестве иллюстрации можно привести пример из деятельности русской миссии. На новоарамейский язык были переведены: *Катехизис* митрополита Филарета (1903; 2-е изд. 1909), *Священная история* М.И. Соколова (1909, 2-е изд. 1912), *Христианское учение о нравственности* А.А. Олесницкого (1909), *Догматическое богословие* митрополита Московского Макария (1912).

[17] Coakley, J.F., *The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission Press: A Bibliography* // Journal of Semitic Studies 30 (1985), p. 61.

[18] Это значение антологии отмечалось ранее: Brock, S., *An introduction to Syriac studies // Horizons in Semitic Studies* / Ed. J.H. Eaton. University Semitics

вторых, антология имеет особое значение для специалистов, работающих над изданиями (или изучением текстологии) произведений сирийской письменности. Как упоминалась выше, в основе многих текстов лежат рукописи из библиотеки Американской миссии в Урмии. По состоянию на 1898 г., когда был издан каталог собрания, она состояла из 232 рукописей[19]. Очень немногим исследователям, работавшим над изданием того или иного текста до Первой мировой войны, урмийские рукописи были известны, и только единицам удалось ими воспользоваться[20]. К сожалению, почти вся коллекция погибла во время военных действий. Таким образом, тексты, изданные с использованием рукописей из библиотеки Американской миссии, являются ценными и уникальными свидетелями пропавших списков[21]. Заключая характеристику «Книжицы крупиц», нельзя не указать но то, что вопреки названию, данному ей составителями, данная подборка текстов является не только репрезентативной выборкой, показывающей в аккумулированном виде все ее многообразие и уникальность; присутствие же в ассирийской среде рукописей, содержащих представленные в антологии тексты, показывает, как, несмотря на тяжелые исторические условия, в которых Церковь Востока должна была существовать многие столетия, ей все же удалось сохранить значительное количество письменных памятников своей традиции.

В предлагаемой ниже росписи содержания антологии мы следовали следующим принципам. Произведения представлены в том же порядке, в котором они следуют друг за другом в антологии. Мы даем *перевод* заглавия каждого фрагмента в том виде, в котором он может быть найден в антологии. Затем следует перевод названия заголовка (в том случае, если таковой имеется)

Study Aids 8. Birmingham: Dept. of Theology, University of Birmingham, 1980, p. 16–17; Brock, S., *An introduction to Syriac studies*, 2nd ed. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006, p. 28.

[19] Sarau, O., *Catalogue of the Syriac manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College*. Oroomia, 1898.

[20] Благодаря тому, что при миссии была организована служба по копированию рукописей.

[21] Некоторые из них являлись также древнейшими списками определенных текстов.

фрагмента из самого текста и/или указание на его местоположение в составе текста; после того дается указание (в круглых скобках) на его соответствие изданному тексту. Следом идет краткая информация об авторе и произведении, а также (если имеются) основные издания, переводы и исследования данного текста[22].

1. «Пчела» Соломона Басрского [с. 1–3]

Фрагмент из предисловия к книге (= Budge 1886. С. 4*–6*).

Соломон (XII–XIII вв.), митрополит Прат д-Майшана (Басры); автор «Книги пчелы», состоящей из 60 глав и представляющей собой компиляцию экзегетических традиций касательно библейских сюжетов, а также Конца Света (которые он заимствовал из широкого круга источников), призванных осветить присутствие промысла Божьего в истории.

Издания: Budge, E.A.W., *The Book of the Bee* (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, vol. 1, part 2). Oxford: Clarendon Press, 1886.

Переводы: Schoenfelder, J.M., *Salomo, episcopus Bassorensis Liber Apis. Syriacum Arabicumque textum Latine vertit* (Bamberg, 1866; Budge 1886).

Исследования: —.

2. «Учение апостола Аддая» [с. 3–12]

Фрагмент содержит письмо Авгара Христу и Его ответ (= Phillips 1876. С. 1*–10*).

«Учение Аддая апостола» — раннесирийский литературный памятник IV–V вв., в котором повествуется о деяниях апостола Аддая, который был послан апостолом Фомой в Эдессу, и об обращении государства Осроэна в христианство.

Издания: Phillips, G., *The Doctrine of Addai, the Apostle* (London, 1876); Мещерская, Е.Н., *Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник* (М., 1984).

Переводы: Phillips 1876; Мещерская 1984.

Исследования: Kaufhold, H., *Die “Lehre des Apostels Addai”* (*“Lehre der Apostel”*) // *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*

[22] Отсутствие публикаций по определенному тексту не означает, что иные тексты данного автора также не представлены никакими работами.

(Göttingen, 1968), S. 102–128; Desreumaux, A., *La Doctrina Addai. Le chroniqueur et ses documents* // Apocrypha 1 (1990), p. 249–268; Desreumaux, A. *'La Doctrine d'Addaï'* // Augustinianum 23 (1983), p. 181–86; Ramelli, I., *Possible historical traces in the Doctrina Addai* // Hugoye. Journal of Syriac Studies 9 (2006).

3. «Третья мадраша на Рождество» Ефрема [с. 13–22].

Текст соответствует фрагменту из четвертой мадраши из 28-и изданных Беком (= Benedictus 1740, p. 406–413; Beck 1959, S. 27–45).

Издания: Benedictus, P., *Sancti patris nostri Ephraem syri opera omnia*. 2 vols. (Romae, 1740); Beck, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)* (CSCO 186 / Syri 82, Louvain, 1959).

Переводы: Benedictus 1740. C. 406–413; Beck, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)* (CSCO 187 / Syri 83). Louvain, 1959.

Исследования: de Halleux, A., 'Le comput éphrémien du cycle de la Nativité' // F. van Segbroeck, C.M. Tucket, G. van Belle & J. Verheyden (ред.), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, vol. 3. Leuven, 1992. C. 2369–2382[23].

4. «Мемра на толкование Таинств» 'Авдишо' Эламского [с. 22–28]

«Мемра о толковании Таинств» является литургическим комментарием, чье авторство до сих пор является предметом обсуждения. Текст известен с атрибуцией Нарсаю, малоизвестному 'Авдишо' Эламскому (XIII в.), а также в анонимной передаче.

Издания: Mingana, A., *Narsai Homiliae et carmina*, vol. 1. Mausilii: Typis Fratrum praedicatorum, 1905. C. 270–298.

Переводы: Connolly, R.H., *The Liturgical Homilies of Narsai* (Texts and Studies 8,1). Londres, 1909. C. 1–32.

Исследования: Burkitt, F.C., 'The Mss of 'Narsai on the mysteries'' // *Journal of Theological Sudies* 29 (1927/8) 269–275.

[23] Более подробную библиографию по «Мадрашам на Рождество» см. в den Biesen, K., *Bibliography of Ephem the Syrian*. Giove in Umbria, 2002, p. 34–35 (§ 32).

5. «Толкование Священного Писания» Иакова Эдесского [с. 28–31]

Изданный фрагмент (толкование Быт 14–18, 19) взят из так называемых «Катен Севера на книгу Бытия» (ок. 861). Сочинение представляет собой западносирийскую компиляцию из толкований Ефрема и сиро-яковитского автора Иакова Эдесского (ум. 708) (= Benedictus 1737. С. 159–161).

Издания: Benedictus, P., *Sancti patris nostri Ephraem syri opera omnia,* vol. 1. Romae, 1737. С. 116–193.

Переводы: Benedictus 1737. С. 116–193.

Исследования: Bravo, C., ‘Un Comentario de Jacobo de Edesa al Gen. 1,1–7, atribuído a S. Efrén’ // *Biblica* 31 (1950) 390–401; Jansma, T., ‘The Provenance of the Last Sections in the Roman Edition of Ephraem's Commentary on Exodus’ // *Le Muséon* 85 (1972) 155–169; Kruisheer, D., ‘Ephrem, Jacob of Edessa, and the Monk Severus. An Analysis of Ms. Vat. Syr. 103, ff. 1–72’ // R. Lavenant, S.J. (ред.), *Symposium Syriacum VII* (Orientalia Christiana Analecta 256). Roma, 1998. С. 599–605.

6. «Книга о единении» Бавая Великого [с. 31–33]

Фрагмент из первой мемры «О поклоняемой Троице во едином существе; что уже в Ветхом Завете от начала [времен] тайно содержались указания на кномы [~ипостаси]» (= Vaschalde 1915. С. 25–26).

Бавай Великий (ок. 551–628), один из наиболее авторитетных богословов Церкви Востока. Обучался в Нисивинской школе, затем вступил в «Великий монастырь», основанный Авраамом Кашкарским, а в 604 г. стал его настоятелем. В результате церковно-политической борьбы между Церковью Востока и сиро-яковитами за влияние на шаха в период с 609 по 628 г. кафедра католикоса оставалась вакантной, и Бавай играл одну из ведущих ролей в церковной администрации. «Книга о единении» (полное название: «Мемры о божестве и человечестве и о лице единения») является основным сочинением Бавая, в котором была предпринята попытка усвоить учение Нестория в контексте восточносирийской традиции.

Издания: Vaschalde A. A., *Babai Magni Liber de Unione* (CSCO 79 / Syri 34). Romae, 1915.

Переводы: Vaschalde A. A., *Babai Magni Liber de Unione* (CSCO 80 / Syri 35). Romae, 1915.

Исследования: Chediath, G., *The Christology of Mar Babai the Great*. Kottayam, 1982.

7. «Жемчужина» ‘Авдишо‘ Нисивинского [с. 34–40]

Фрагменты из 1-й мемры (= Yāwsep d-Bēt Qelāytā 1924. С. 5*–6*).

«О том, что Бог един, и нет многих [богов]».

«О вечности».

Фрагмент из 4-й мемры (= Yāwsep d-Bēt Qelāytā 1924. С. 34*–35*):

«О священстве».

Фрагменты из 5-й мемры (= Yāwsep d-Bēt Qelāytā 1924. С. 50*–51*, 52*–54*).

«О воскресном дне и Господских праздниках».

«О посте, молитве и милостыне».

‘Авдишо‘ бар Бриха (ум. 1318), митрополит Нисивина и Армении. Автор многочисленных сочинений на сирийском и арабском языках, бо́льшая часть из которых утеряна. «Жемчужина» (подзаголовок: «Истина веры») является кратким изложением восточносирийского богословия и состоит из пяти мемр: о Боге, о сотворенном мире, о домостроительстве Христовом, о церковных таинствах, о веке грядущем. Несмотря на важность данного сочинения для истории богословия Церкви Востока, его текст остается труднодоступным, а критическое издание отсутствует.

Издания: Mai, A., *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, vol. 10 (1838). С. 317–66; Yāwsep d-Bēt Qelāytā, *Ktābā d-metqrē margānītā d‘al šrārā da-krestyānūtā da-‘bīd l-mār(y) ‘Abdīšō‘ mīṭrāpōlīṭā d-ṣōbā wad-armānyā*. Mōṣul, 1924.

Переводы: Mai 1838. С. 317–66; Badger, G.P., *The Nestorians and their Rituals*, vol. 2. London, 1852. P. 380–422.

Исследования: –.

8. «Разъяснение всех церковных богослужений» Георгия, митрополита Атора [с. 40–45]

Фрагмент из 5-й мемры (= Connolly 1915. C. 105–109).

Имя и время жизни автора восточносирийского трактата «Толкование церковных служб», важного для истории развития восточносирийской литургической традиции, неизвестны. Атрибуция автора с Георгием Арбельским, митрополитом Арбелы и Мосула (2-я пол. X в.), предложенная И.-С. Ассемани, на сегодняшний день признана неверной. Современными учеными «Толкование» приблизительно датируется IX вв. Книга состоит из 7 мемр и рассматривает широкий круг вопросов, связанных с богослужением.

Издания: Connolly, R.H., *Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta* (CSCO 64, 72 / Syri 25, 29). Parisiis, 1911–1915.

Переводы: Connolly, R.H., *Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta* (CSCO 71, 76 / Syri 28, 32). Parisiis, 1911–1915

Исследования: Emlek, I., 'Welcher Quellen bedient sich Ps.-Georg von Arbel? (Ende 8./ Anfang 9. Jh.)' // R. Lavenant, S.J. (ред.), *Symposium Syriacum VII* (Orientalia Christiana Analecta 256). Roma, 1998. C. 333–350; Leonhard, C., 'Die Initiation nach der Expositio Officiorum Ecclesiae' // M. Tamcke (ред.), *Syriaca, Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen,* 2 deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg) (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 17). Münster-Hamburg-London: Lit, 2002. C. 321–354; Brock, S., 'The Baptismal Anointings According to the Anonymous Expositio Officiorum' // G. Karukaparampil (ред.), *Tuvaik: Studies in Honour of Rev. Jacob Vellian* (Syrian Churches Series 16). Kottayam 1995, 27–37 (= *Hugoye* 1 (1998)).

9. «Церковная хроника» Григория бар 'Эвройо [с. 46–57]

Выбранный фрагмент из «Хроники» содержит сведения о первых католикосах Церкви Востока (= Abbeloos, Lamy 1877. C. 5–35).

Григорий бар 'Эвройо (1225/6–1286), мафриан сиро-яковитской Церкви, один из наиболее известных и плодовитых си-

рийских авторов. Имел познания по всем существовавшим в его время областям науки. Писал на сирийском и арабском языках. «Церковная хроника» состоит из двух частей. Первая посвящена истории сиро-яковитской Церкви, вторая — восточным епархиям сиро-яковитской Церкви, а также истории Церкви Востока.

Издания: Abbeloos Th., Lamy T.J. *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, t. I–III. Lovanii: Peeters, 1872–1877.

Переводы: Abbeloos, Lamy 1872–1877.

Исследования: Witakowski, W., ‘The Ecclesiastical Chronicle of Gregory Bar ‘Ebroyo’ // *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6 (2006) 61–83.

10. «Пчела» Соломона Басрского [с. 57–61]

Фрагмент содержит пятую главу, посвященную ангелам (= Budge 1886. С. 12*–16*)[24].

11. «Книга отцов» католикоса Симеона бар Ṣабба‘э [с. 61–68]

Два фрагмента: «О священнике», «О дьяконах» (Vosté 1940. С. 30–34).

«Книга отцов» посвящена описанию небесной и земной церковной иерархии. Подробное описание однозначно свидетельствует о том, что книга никак не могла быть написана в IV в. В качестве возможного автора предлагается Симеон Шанклавадский (XII–XIII вв.).

Издания: –.

Переводы: Vosté, J.M., *Liber patrum* (Codificazione orientale. Fonti, ser. 2, fasc. 16). Romae; Typis Polyglottis Vaticanis, 1940

Исследования: Parisot, J., ‘Le Livre des Pères ou Ketabha dh’Abhahata’ // *La Science Catholique* 4 (1890) 348–363, 435–454.

12. «Мадраши» Ефрема 68–72

7-я мадраша на Рождество (= Beck 1959. С. 55–58).

49-я мадраша о вере (= Beck 1955. С. 154–156).

80-я мадраша о вере (= Beck 1955. С. 246–248).

---

[24] Библиографические данные см. под номером 1.

Издания[25]: Benedictus, P., *Sancti patris nostri Ephraem syri opera omnia*, vol. 3. Romae, 1743. C. 1–164; Beck, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO 154 / Syri 73). Louvain, 1955.

Переводы: Benedictus 1743. C. 1–164; Beck, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO 155 / Syri 74). Louvain, 1955.

Исследования: Beck, E., *Die Theologie des hl. Ephraem in seinem Hymnen über den Glauben* (Studia Anselmiana 21). Città del Vaticano, 1949[26].

13. «Рай» ‘Авдишо‘ Нисивинского [с. 73–79]

Текст содержит 11-ю мемру (= Cardahi 1889. С. 56–61; Winnet 1929. С. 62–66).

Поэтический сборник под названием «Рай Эдемский» состоит из 50 мемр, представляющих собой пример в значительной мере искусственной сирийской поэзии, созданной по образцу «Макам» аль-Харири (1054–1122).

Издания: Cardahi, G., *Pardaisa dha Edhen seu Paradisus Eden Carmina auctore Mâr Ebed Isô Sobensi*. Beriti, 1889.

Переводы: Winnett, F.V., *The Paradise of Eden by Mar Audisho bar Brikha* (докторская диссертация). Toronto, 1929 (перевод 14-и мемр).

Исследования: Benjamin, Y., ‘A comparative Study of ‘Abdīshō‘’s Paradise of Eden and the Maqāmāt of al-Ḥarīrī’ // *Journal of the Assyrian Academic Society* 8 (1994) 51–82; Katsumata, N., ‘The style of the Maqāmat: Arabic, Persian, Hebrew, Syriac’ // *Middle Eastern Literatures* 5 (2002) 117–137; Younansardaroud, H., ‘A list of the known Manuscripts of the Syriac Maqamat *of Abdisho bar Brika (+ 1318): "Paradise of Eden"’ // Journal of the Assyrian Academic Society* 20 (2006) 28–41.

14. «Апология» Аристида [с. 79–93]

Текст содержит шесть фрагментов (= Harris 1891. С. 1*–2*, 3*–4*, 9*–12*, 13*–16*, 18*–19*, 23*–25*).

---

[25] Библиографические данные см. под номером 3.

[26] Более подробную библиографию по «Мадрашам о вере» см. в den Biesen, K., *Bibliography of Ephem the Syrian*. Giove in Umbria, 2002, p. 32 (§ 23).

До 1889 г., когда сирийская версия «Апологии» была обнаружена Дж. Харрисом в составе одной из рукописей библиотеки Синайского монастыря, оригинальный текст считался утерянным. Однако благодаря знакомству с сирийским переводом стало возможным идентифицировать оригинальный текст в составе «Повести о Варлааме и Иоасафе».

Издания: Harris, J.R., *The Apology of Aristides on behalf of the Christians : from a Syriac ms. preserved on Mount Sinai*. Cambridge University Press, 1891.

Переводы: Harris 1891; *Aristide d'Athènes, Apologie* / M. Guiorgaze, B. Outtier, M.-J. Pierre, B. Pouderon (Sources chrétiennes 470). Paris, 2003.

Исследования: Lattke, M., 'Greek Words in the Syriac Text of the Apology of Aristides' // G.A. Kiraz (ред.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock* (Gorgias Eastern Christian Studies 3). Piscataway. N.J.: Gorgias Press, 2008. С. 383–403.

15. «Литургичекие песнопения» Камиса бар Кардахе [с. 93–97]

Литургический стих на глас «явленная истина».

Камис бар Кардахе (XIII–XIV вв.), священник в Арбеле, плодотворный поэт, писавший на церковные и светские темы. Его литургическая поэзия (остающаяся преимущественно неизданной) представлена в сборниках, получивших название «Камис».

Издания: –.

Переводы: –.

Исследования: –.

16. «Мемры» Нарсая [с. 98–116]

«О вавилонской башне и разделении языков» (целиком).

Нарсай (ок. 399–502), первый глава Нисивинской школы. Учился около 10 лет в Эдесской школе и в последствии стал ее главой. Из-за конфликта с епископом Киром был вынужден покинуть Эдессу, и при поддержке епископа Нисивина Барсаумы основал новую школу (школа в Эдессе была закрыта по указу императора Зенона в 489 г.). Около 80 поэтических сочинений сохранились, и только часть из них издана.

Издания: *Homilies of Mar Narsai*, t. 2. San Francisco: Patriarchal

Press, 1970. С. 735–756; Frishmann, J., *The Ways and Means of the Divine Economy. An Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies by Narsai* (докторская диссертация). Leiden, 1992. С. 71*–86*.

Переводы: Frishmann 1992. С. 73**–90**.

Исследования: Frishmann 1992. С. 81–86.

17. «Ладная ткань» Иоанна бар Зо‘би [с. 117–123]

Фрагмент «о двух образах смерти Господа нашего в Пяток» и «толкование Отче наш».

Иоанна бар Зо‘би (XIII в.), монах монастыря Бет Кока, ученик Симеона Шанклавадского. «Ладная ткань» является изложением восточносирийского вероучения, написанного семисложным размером и содержащего рассуждения на следующие темы: об установлении таинств крещения и евхаристии; о различии свойств двух природ и кном [~ипостасей] Христа и единении Его Лица; о рождестве Христа; о Посте Господа и Его борьбе с сатаной; о Пасхе; о крестной смерти; о мнении еретиков, исповедующих, что во Христе есть только одна составная и смешанная природа. Помимо этого, также написал толкование на литургию, трактат об опресноках и об основных проблемах философии. Автор грамматики, представляющей собой высочайшую точку развития сирийской грамматической традиции. Бóльшая часть текстов не издана и не изучена.

Издания: –.

Переводы: –.

Исследования: –.

18. «О добродетельной жизни» Иоанна Мосульского [с. 123–127]

«Толкование на Отче наш» (= Millos 1868. С. 36–39).

Иоанн Мосульский, малоизвестный монах XIII в. Автор толкования на один из трактатов автора мистических трактатов Иоанна Дальятского (VIII в.). Автор произведения в стихах «Книга о добродетельном образе жизни».

Издания: Millos, E., *Directorium spirituale ex libris sapientialibus desuptum a presbytero doctore Ioanne monaco chaldaeo compositum anno Domini MCCXLV*. Rome: Typis sac. Congregationis de Propaganda Fide, 1868.

Переводы: Kaniamparampil, C., ‘A Handful of Gems of Wisdom From the Treasury of Poet Raban John of Mosul’ // *The Harp* 13 (2000). С. 85–97.

Исследования: –.

19. «Мадраши» Ефрема [с. 128]

Фрагмент из 20-й мадраши о вере (= Beck 1955. С. 75–76)[27].

20. «Схолии» Феодора бар Кони [с. 129–134]

Три фрагмента из 3-й и 4-й мемры.

«Причина жертвоприношения агнца (Исх. 12, 3–6)» (= Scher 1910. С. 152–154).

«Причина домостроительства через Иисуса Навина» (= Scher 1910. С. 196–197).

«Об истории Иова» (данное место отсутствует в сеертской редакции, изданной Шером).

Феодор бар Кони (VIII в.), учитель школы в Кашкаре, известный только как автор «Книги схолий». Книга состоит из 11 мемр: мемры 1–5 посвящены объяснению выборочных мест Ветхого Завета, 6–9 — Нового Завета, 10 — богословским и литургическим вопросам, 11 — описанию ересей. Текст известен в двух редакциях (сеертской и урмийской). Сеертская была издана Шером. Урмийская редакция — гораздо более пространная, но менее древняя, чем сеертская — остается неизданой.

Издания: Scher, A., *Theodorus bar Kōnī. Liber Scholiorum* (CSCO 55, 69 / Syri 19, 26). Louvain: Peeters, 1910, 1912.

Переводы: Hespel R., Draguet R., *Théodore Bar Koni. Livre des Scolies (recension de Séert)* (CSCO 431–2 / Syri 187–8). Louvain: Peeters, 1981–2.

Исследования: Griffith, S.H., ‘Theodore Bar Koni's Scholion: A Nestorian Summa Contra Gentiles from the First Abbasid Century’ // N.G. Garsoïan, T.F. Mathews, R.W. Thomson (ред.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1982. С. 53–72

[27] Библиографические данные см. под номером 12.

21. «Причина всех причин» [с. 135–143]

Фрагменты из 2-й мемры.

«О том, существует ли иной мир, помимо видимого и существующего» (= Kayser 1889. С. 89–92).

«Будет ли конец настоящему видимому и ощущаемому миру?» (= Kayser 1889. С. 99–100).

«Причина всех причин» (иное название «Книга о познании истины») является анонимным памятником, который ориентировочно датируется X в. В книге рассматриваются различные богословские вопросы, характер решения которых указывает на влияние мусульманской культуры на сирийское христианство. Состоит из семи мемр: 1) о познании истины и Бога, 2) о творении, о мире настоящем и грядущем, 3) о творении, природе и предназначении человека, 4) об истинности книги Бытия, 5) об устройстве космоса, 6) об атмосферных явлениях, 7) о разнообразных видах животных, растений и камней, 8) об образе жизни и познания, 9) о загробной жизни.

Издания: Kayser, C., *Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen. Nach den syrischen Handschriften zu Berlin, Rom, Paris und Oxford herausgegeben*. Leipzig, 1889.

Переводы: Kayser, C., Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit, oder, Der Ursache aller Ursachen. Strassburg, 1893.

Исследования: Reinink, G.J., ‘Communal Identity and the Systematisation of Knowledge in the Syriac 'Cause of all Causes'' // Peter Binkley (ред.), *Pre-Modern Encyclopaedic Texts; Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1–4 July 1996*. Leiden: Brill, 1997. С. 275–288; Van Reeth, J.M.F., ‘Éléments de théodicée syrienne. De Jean Philopon au Causa Causarum’ // Ray Jabre Mouawad (ред.), *Les transmetteurs de civilisations, L'expérience du Bilad El-Sham à l'époque omeyyade* (Patrimoine Syriaque, Actes du Colloques IX). CERO-L'Harmattan, 2005. С. 151–164.

22. «Школа» Исаака Эшбаднайи [с. 143–149]

Исаак Эшбаднайя (или Шваднайя) (XIV в.), автор богослужебных песнопений на пост ниневитян, св. Георгию, Кресту. Самое значимое произведение автора — длинная поэма, написанная двенадцатисложным размером и посвященная рассмотрению домостроительства спасения от творения до конца времен.

Ввиду сложности текста, Исаак сам сопроводил поэму прозаическим комментарием, в котором он использовал большое количество экзегетических трактатов, что и определяет на сегодняшний день его значимость как одного из источников по истории восточносирийской экзегетической литературы. Текст поделен на 29 частей, посвященных: Троице, творению мира, третьему дню творения, творению пресмыкающихся и птиц, творению зверей, творению Адама, творению Евы и преступлению заповеди, поколениям после потопа и вавилонской башне, домостроительтву Христа, благовещению, рождению Христа по плоти, Рождеству и поклонению волхвов, Богоявлению, Крещению, посту и борьбе с сатаной, избранию апостолов, опровержению ересей, входу в Иерусалим, Пасхе и установлению Евхаристии, страстям, Субботе, Кресте, Воскресению, домостроительству, Вознесению, схождению Святого Духа на апостолов, приходу Антихриста, всеобщему воскресению, а в заключении идет молитва за Св. Церковь.

Издания: –.

Переводы: –.

Исследования: Ten Napel, E., ‘Some Remarks on the Quotations from Emmanuel bar Shahhare's Hexaemeron in Ishaq Shbadnaya's Prose-Commentary on the Divine Providence’ // *Studia Patristica* 20 (1989) 204–210.

23. «Мемры на толкование Таинств» Иоанна бар Зо‘би [с. 150–154]

Фрагмент из произведения.

Издания: –.

Переводы: Mannooramparampil, T., *John bar Zo‘bi. Explanation of the Divine Mysteries* (OIRSI 157). Kottayam, 1992; Khoraiche, A., ‘L'explication de tous les Mystères divins" de Yohannan bar Zo‘bi selon le ms Borg. sir. 90’ // *Euntes Docete* 19 (1966) 386–426.

Исследования: Vries, W.de, ‘Die "Erklärung aller göttlichen Geheimnisse" des Nestorianers Johannes Bar Zo‘bi’ // *Orientalia Christiana Periodica* 9 (1943) 188–203.

24. «Мемры» Исаака Ниневийского [с. 155–167]

Мемра «О любви к учению» (= Bedjan 1903. С. 1–12).

В составе значительного числа восточносирийских рукопи-

сей встречается корпус из 24 мемр, приписываемых Исааку Ниневийскому (в состав греческого перевода ни одна из них не вошла). Однако у исследователей нет ни малейших сомнений, что подлинным автором этих произведений является некий Исаак Антиохийский, живший в V в. и от которого до нас дошло порядка 185-ти мемр. Исследователи склонны считать, что за этими текстами стоят трое авторов с именем Исаак, однако однозначно установить авторство того или иного Исаака на сегодняшний день не представляется возможным.

Издания: Bedjan, P., *Homilae S. Isaaci Syri Antiocheni*. Parisiis-Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1903. С. 1–295.

Переводы: –.

Исследования: Mathews, E.G. Jr., 'The Works attributed to Isaac of Antioch: A[nother] Preliminary Checklist' // *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6 (2003).

25. «Шестоднев» Эммануила бар Шаххаре [с. 168–180]

Фрагмент из 10-й мемры о животных.

Издания: –.

Переводы: –.

Исследования: Ten Napel, E., 'Concepts of Paradise in the Seventh Memra of the Hexaemeron by Emmanuel bar Shahhare' // *Studia Patristica* 17 (1982) 1381–1387; Ten Napel, E., 'Influence of Greek Philosophy and Science in Emmanuel bar Shahhare's Hexameron' // R. Lavenant (ред.), *III° Symposium Syriacum, 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures. Goslar 7–11 Septembre 1980* (OCA, 221). Roma, 1983. С. 109–118; Ten Napel, E., 'Some Remarks on the Quotations from Emmanuel bar Shahhare's Hexaemeron in Ishaq Shbadnaya's Prose-Commentary on the Divine Providence' // *Studia Patristica* 20 (1989) 204–210; Ten Napel, E., 'The Textual Tradition of Emmanuel bar Shahhare's Hexaemeron in the Light of the Monastic School-Tradition' // *Studia Patristica* 18 (1990) 285–295.

Эммануил бар Шаххаре (X в.), монах и учитель школы Горнего монастыря Гавриила и Авраама у Мосула. Поэма «Шестоднев» состоит из 28 мемр, написанных семи- и двенадцатисложным размером. Мемры 1–15 посвящены описанию творения. Вторая часть поэмы посвящена христологическому смыслу тво-

рения: 16) какие образы, прообразования и символы были явлены в течение семи дней творения и о воскресении; 17) о том, насколько уклонилась свобода воли человека до пришествия Христа; 18) о пришествии Христа во утешение язычников; 19) о видении Моисея на горе Синай; 20) о явлении Христа, о нашем воздаянии за наши грехи и нашем освобождении от греха благодаря Его домостроительству; 21–23) о знамениях и благодатных словах в подтверждение учения о совершенной жизни, которая была преподана людям Его пришествием; 24) о благодатных словах Спасителя и о том, что нет спасения без Него; 25) об истинности веры Христовой; 26) о воскресении тела; 27) о душе; 28) о будущей жизни и воздаянии.

26. «Рай отцов» Палладия [с. 181–187]

Несколько апофтегм (= Bedjan 1897. С. 525–526, 588–589).

«Рай отцов» является сборником монашеских текстов египетского происхождения, который был составлен в VII в. монахом ʻЭнанишоʻ. Состоит из четырех частей: 1) и 2) «Лавсаик» Палладия с дополнениями; 3) «История египетских монахов», приписанная блаженному Иерониму; 4) *Apophtegmata patrum*.

Издания: Bedjan, P., *Acta martyrum et sanctorum*, vol. VII. Parisiis-Lipsiæ: Otto Harrassowitz, 1897; Budge, E.A.W., *The Book of Paradise Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronimus and Others. The Syriac Text According to the Recension of ʿAnân-Îshôʿ of Bêth ʿÂbhê*, vol. 2. London, 1904.

Переводы: Budge, E.A.W., *The Book of Paradise Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronimus and Others. The Syriac Text According to the Recension of ʿAnân-Îshôʿ of Bêth ʿÂbhê*, vol. 1. London, 1904.

Исследования: Butler, C., *Lausiac History of Palladius. A critical discussion together with notes on early Egyptian monachism* (Texts and Studies 6,1). Cambridge: University Press, 1898. C. 77–96, 266–268.; Мещерская, Е. Н., ʻ"Патерики" в сирийской письменностиʼ // *Палестинский сборник* 29 (1987) 22–27.

27. «Разъяснение всех церковных богослужений» Георгия, митрополита Атора [с. 187–196]

Фрагменты из 2-й мемры: о причине употребления определенной униты; почему дьякон говорит «мир с нами»; почему некоторые читают «Отче наш» в конце службы, а иные читают ее в любое время по собственному усмотрению (= Connolly 1911. С. 164–170, 191–193)[28].

28. «Рай» ‘Авдишо‘ Нисивинского [с. 196–202]

Третья мемра полностью и ее толкование (= Cardahi 1889. С. 31–33)[29].

«Изречения на церковную тему, которые не изменяются в зависимости от направления [их чтения]».

29. «Книга о единении» Бавая Великого [с. 202–209]

Фрагмент из 1-й мемры.

«Каким образом божественная природа, будучи бесконечной и наполняющей все, не разделяется на части в тех, в ком она пребывает?» (= Vaschalde 1915. С. 20–25)[30].

30. «Схолии» Феодора бар Кони [с. 210–221]

Фрагменты из 6-й, 7-й и 8-й мемры.

«Сколько мест, в которых — как считают — евангелисты противоречат друг другу?» (= Scher 1912. С. 90–97 (в издании это 7-я мемра, а в хрестоматии — 6-я))[31].

«По какой причине блаженный Симон начал обращение язычников?» (нет соответствия в изданном тексте).

«Толкование послания к Филимону» (= Scher 1912. С. 212 [текст в хрестоматии гораздо более пространный; в издании это 9-я мемра, а в хрестоматии — 8-я]).

---

[28] Библиографические данные см. под номером 8.

[29] Библиографические данные см. под номером 13.

[30] Библиографические данные см. под номером 6.

[31] Библиографические данные см. под номером 20.

31. Тургама [литургическое песнопение] в память прославленного Кирика мученика ‘Авдишо‘ Газартского [с. 221–224]

Полный текст песнопения.

‘Авдишо‘, митрополит Газарты (ум. 1570 г.). Последователь Симона Суллаки, вступившего в унию с Римом, который и поставил его митрополитом Газарты. После смерти Суллаки был избран патриархом (1555–1570). ‘Авдишо‘ является автором большого количества поэтических произведений, написанных на литургические и исторические темы. Раннехристианские мученики Кирик и Иулитта были весьма почитаемы в Церкви Востока: помимо сохранившегося жития, известны также монастыри и церкви, посвященные этим святым; они же являются покровителями североиракского г. Телль Кепе.

Издания: –.

Переводы: –.

Исследования: –.

32. «Хроноканон» Симеона Шанклавадского [с. 224–227]

Фрагмент о том, почему определенная часть литургического года посвящена пророку Илие.

Симеон Шанклавадский (XII–XIII вв.), автор ряда произведений преимущественно литургического содержания. Наиболее значительным сочинением Симеона считается «Хроноканон» — написанный в вопросоответной форме трактат, рассматривающий проблемы, связанные с летоисчислением и церковным календарем.

Издания: Müller, F., *Die Chronologie des Simeon Šanqlâwâjâ, nach den Drei berliner Handschriften dargestellt* (докторская диссертация). Leipzig, 1889. С. 1*–16*. (выдежки).

Переводы: Müller 1889. С. 11–51 (выдежки).

Исследования: Müller 1889. С. 3–9.

33. «Мемры о страдании Господа нашего по плоти» Ефрема [с. 227–235]

4-я мемра из цикла о Страстной Седмице (= Beck 1979. С. 27–33).

Издания: Beck, E., *Ephraem Syrus. Sermones in Hebdomadam Sanctam* (CSCO 412 / Syri 181). Louvain, 1979.

Переводы: Beck, E., *Ephraem Syrus. Sermones in Hebdomadam Sanctam* (CSCO 413 / Syri 182). Louvain, 1979.

Исследования: Jaubert, A., 'Une lecture du lavement des pieds au mardi-mercredi saint' // *Le Muséon* 79 (1966) 257–286[32].

34. «Мемры» Нарсая [с. 235–250]

«О видении серафимов, которое было у Исаии» (полностью).

Издания: Mingana, A., *Narsai Homiliae et carmina*, vol. 2 Mausilii: Typis Fratrum praedicatorum, 1905. С. 131–144; *Homilies of Mar Narsai*, t. 2. San Francisco: Patriarchal Press, 1970. С. 471–490

Переводы: –.

Исследования: –

35. «Мемры Исаака Ниневийского [с. 251–257]

«О покаянии» (полностью) (= Bedjan 1903. С. 253–259)[33].

36. «Книга сотниц» Илии, епископа Пироз Шабура [с. 257–266]

Фрагмент из 3-й мемры (= Juckel 1996. С. 261–268).

Илия, епископ Пироз Шабура (Анбар) (X в.) и автор пространного сочинения «Книга сотниц», написанного восьмисложным размером. Книга имеет дидактическое и моралистическое содержание. На учение автора значительное влияние оказали сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Книга поделена на девять мемр, символизирующих собой небесную иерархию, которую дополняет человек.

Издания: Juckel, A., *Der Ktābā d-Durrāša (Ktābā d-Maʾwatā) des Elijā von Anbār. Mēmrā I–III* (CSCO 559; Syr. 226). Louvain: Peeters, 1996.

Переводы: Juckel, A., Der Ktābā d-Durrāša (Ktābā d-Maʾwatā) des Elijā von Anbār. Mēmrā I–III (CSCO 560; Syr. 227). Louvain: Peeters, 1996.

Исследования: Juckel, A., 'Typologie und Angelogie im Ktābā

[32] Более подробную библиографию по «Мемрам на Страстную Седмицу» см. в. den Biesen, K., *Bibliography of Ephem the Syrian*. Giove in Umbria, 2002, p. 45 (§ 70).

[33] Библиографические данные см. под номером 24.

d-Durrāšā des Ostsyrers Ēlījā von Anbar' // H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg and G.J. Reinink (ред..), *Symposium Syriacum IV* (Orientalia Christiana Analecta 229). Rome, 1987. С. 173–179; Juckel, A., 'Der Kṯāḇā ḏ-Ḏurrāšā des Ēlījā von Anbar, das letzte grosse syrische Zenturienwerk' // R. Lavenant (ред.), *Symposium Syriacum V* (OCA 236). Rome, 1990. С. 419–427.

37. «Варда» учителя Георгия [с. 266–274]

Литургическое песнопение на третье воскресенье недели Илии (полностью).

Георгий Варда (XIII в.), автор большого количества поэтических произведений (немного более чем 20 из известных 150-ти изданы). Некоторые из его сочинений посвящены событиям, связанным с современным ему монгольским нашествием. Бóльшая часть его произведений была воспринята для литургического использования, а содержащие их рукописи получили название «Варда» (сир. «роза»).

Э. Захау отмечает, что данная поэма занимает в корпусе Георгия особое место. В то время как Георгий преимущественно писал хорошим, легким для понимания языком, данную поэму он наполнил редкими греческими словами (т.е. кальками, которые нуждались в объяснении даже для сирийского читателя). Тема поэмы — наблюдение о том, что Бог един и неизменен, люди же все разные. Возможно, что идею о разнообразии Варда захотел представить и в языке, допустив значительные отклонения от нормальной речи[34].

Издания: –.

Переводы: –.

Исследования: –.

38. «Разъяснение всех церковных богослужений» Георгия, митрополита Атора [с. 274–288]

Фрагменты из 4, 5 и 7-й мемры.

«Почему Ишо‘яв III заповедал, чтобы священник, выносящий Евангелие, был облачен в фелонь, а дьяконы — в тунику, и

---

[34] Sachau, E., *Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, vol. 1. Berlin, 1899, p. 231.

[чтобы дьяконы], неся светильники и кадила, выходили перед ним?»;

«Почему во дни страстной седмицы и при совершении крещения говорит дьякон перед [чтением] Евангелия: *Будьте безмолвны и спокойны*, а не *стойте готовы*?»;

«Почему священник подходит и держит Евангелие с тем, кто его читает, и почему после завершения чтения его целует епископ?»;

«Почему, если Господь наш был крещен на рассвете, Ишо‘яв установил крещение на вечер Пасхи?»;

«Почему мы совершаем поминовение усопших во вторник, а не в понедельник?».

(= Connolly 1915. С. 18–26, 96–97, 152–155)[35].

39. «Рассказы о святых мужах» Фомы Маргского [с. 288–293]

Повествование о Бавае Великом (= Budge 1893. С. 141–144).

Фома, епископ Марги (IX в.), автор «Книги начальников», посвященной истории монастыря Бет ‘Авэ и содержащей жизнеописания многих сирийских подвижников.

Издания: Budge, E.A.W., *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga, A.D. 840*, vol. 1. London, 1893; Bedjan, P., *Liber superiorum, seu Historia Monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensi. Liber Fundatorum Monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar-Narsetis in Joseph. Documenta Patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus*. Parisiis, 1901. C. 1–436.

Переводы: Budge, E.A.W., *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga, A.D. 840*, vol. 2. London, 1893.

Исследования: Fiey, J.-M., ‘Thomas de Marga. Notule de littérature syriaque’ // *Le Muséon* 78 (1965) 361–366.

40. «Реш мелле» Иоанна бар Пенкайе [с. 294–302]

Фрагмент из 6-й мемры.

Иоанн бар Пенкайе (VII в.), монах, автор хроники и ряда произведений аскетического содержания. «Реш мелле» (название, вероятно, можно передать как «Книга об основных событиях») состоит из 15 мемр и представляет собой обозрение истории

[35] Библиографические данные см. под номером 8.

от творения до времени жизни автора. Мемры 1–4 посвящены эпохе от творения до Ирода; 5 — сведениям о бесах; 6–8 — прообразам, содержащимся в Ветхом Завете; 9 — сведениям о языческих культах; 10–13 — жизни Христа и Его учеников; 14–15 — истории Церкви до арабского завоевания.

Издания: Mingana A., *Sources Syriaques, II. Bar-Penkayé*. Mosul, 1908. С. 1*–171* (издание текста мемр 10–15).

Переводы: Mingana 1908. С. 172*–197* (перевод мемры 15).

Исследования: Jansma, T., ‘Projet d’édition du Kᵉtâbâ dᵉrêš mellê de Jean bar Penkaye’ // *L’Orient Syrien* 8 (1963) 87–106; Brock, S., ‘North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye’s Riš Melle’ // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (= Brock, S., *Studies in Syriac Christianity*. Aldershot, 1992. II); Reinink, G.J., ‘Paideia: God's Design in World History according to the East Syrian Monk John bar Penkaye’ // E. Kooper (ред.), *The Medieval Chronicle II*. Amsterdam: Rodopi, 2002. С. 190–198; Bruns, P., ‘Von Adam und Eva bis Mohammed — Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye’ // *Oriens Christianus* 87 (2003) 47–64; Reinink, G.J., ‘East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam: The Case of John bar Penkaye's Ktābā d-rēš mellē’ // J.J. van Ginkel, H.L. Murre van den Berg, T.M. Van Lint (ред.), *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam* (OLA 134). Louvain: Peeters, 2005. С. 77–90; Pinggéra, K., ‘Nestorianische Weltchronistik. Johannes Bar Penkaye und Elias von Nisibis’ // Martin Wallraff (ред.), *Iulius Africanus und die christliche Weltchronik*. Berlin: de Gruyter , 2006. С. 263–284.

41. «Этикон» Григория бар ‘Эвройо [с. 302–307]

Два фрагмента из 2-й мемры.

«О воспитании детей и подростков» (= Bedjan 1898. С. 173–175)[36].

«Об образе жизни молодых людей и старых» (= Bedjan 1898. С. 175–177).

Издания: Bedjan, P., *Ethicon, seu Moralia Gregorii Barhebraei*. Parisiis: Otto Harrasssowitz, 1898. С. 1–517; Teule, H.G.B., *Gregory Barhebraeus. Ethicon Memra I* (CSCO 534 / Syr. 218). Louvain, 1993.

[36] Об авторе см. также под номером 9.

Переводы: Teule, H.G.B., *Gregory Barhebraeus. Ethicon Memra I* (CSCO 535 / Syr. 219), Louvain, 1993.

Исследования: Teule, H., 'Barhebraeus' Ethicon, Al-Ghazâlî and Ibn Sînâ' // *Islamochristiana* 24 (1992) 73–86[37].

42. «Разъяснение Псалтыри Давида» учителя Денхи [с. 307–315]

«Толкование на Псалтырь» является объемным экзегетическим трактатом, приписываемым в рукописях неким Денхе и Григорию. Предварительное изучение памятника показывает, что он во многом зависит от «Толкования на Псалтырь» Феодора Мопсуестийского, и должен быть ориентировочно датирован IX в.

Издания: –.

Переводы: –.

Исследования: –.

43. «Книга о единении» Симеона Преследуемого [с. 316–319]

Фрагмент из 13-й мемры.

Симеон Преследуемый (ок. XIII в.), монах одного из монастырей на севере совр. Ирака, автор объемного богословского трактата (состоящего из 21 книги), призванного опровергнуть учение некоего Георгия Вашнайи. Идеи последнего, по мнению исследователей, находились под сильным влиянием «Книги Иерофея», которая, в свою очередь, была связана с оригенизмом Евагрия Понтийского.

Издания: –.

Переводы: –.

Исследования: Reinink, G.J., 'A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's Contra magos' // *Le Muséon* 110 (1997) 63–71; Reinink, G.J., 'The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology' // *Studia Patristica* 33 (1997) 562–567; Reinink, G.J.,

[37] Полную библиографию по «Этикону» можно найти в Takahashi, H., *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2005, p. 201–212.

‘The Book of Questions of Cyrus the Greek’ // Lavenant R. (ред.), *Symposium Syriacum VII* (Orientalia Christiana Analecta 256). Roma, 1998. С. 453–461; Reinink, G.J., ‘«Origenism» in the Thirteenth-Century Northern Iraq’ // G.J. Reinink, A.C. Klugkist (ред.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers* (Orientalia Lovaniensia Analecta 89). Louvain: Peeters, 1999. С. 237–252.

44. «Книга целомудрия» Ишо‘днаха Басрского [с. 319–330]

Ишо‘днах, митрополит Прат д-Майшана (Басры) (IX в.), автор «Книги целомудрия», содержащей жизнеописания основателей восточносирийских монастырей и выдающихся монахов.

Жизнеописания Иакова, основателя монастыря Бет ‘Авэ, Ишо‘зха и Мартирия-Сахдоны (= Bedjan 1901. С. 462–463, 470–471, 513–514).

Издания: Chabot, J.-B., ‘Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah’ // *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16 (1896) 1–71; Bedjan, P., *Liber superiorum, seu Historia Monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensi. Liber Fundatorum Monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar-Narsetis in Joseph. Documenta Patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus*. Parisiis, 1901. С. 439–517.

Переводы: Chabot, J.-B., ‘Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah’ // *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16 (1896) 225–283.

Исследования: Fiey, J.-M., ‘Isho‘dnah, métropolite de Basra, et son oeuvre’ // *L’Orient Syrien* 11 (1966) 431–450.

45. «Причина всех причин» [с. 330–336]

Глава из 3-й мемры:

«О том, как сотворенный разумный человек может познать Бога» (= Kayser 1889. С. 142–145)[38].

46. «Книга сотниц» Илии, епископа Пироз Шабура [с. 336–346]

Фрагменты из 5 и 6-й мемры (неизданы).

[38] Библиографические данные см. под номером 21.

47. «Мемра о синонимах» ‘Авдишо‘ Газартского [с. 347–372]

Полный текст сочинения (за которым в издании также следует комментарий самого ‘Авдишо‘) (= Hoffmann 1880. С. 49–70)[39].

Издания: Hoffmann, G., *Opuscula nestoriana*. Kiliae, 1880. С. 49–84.

Переводы: –.

Исследования: –.



[39] Об авторе см. также под номером 31.

Михаил Толстолуженко

«Книга сокровищ» Иакова бар Шакко: богословская компиляция эпохи сирийского ренессанса

1. Сирийский ренессанс

XIII век, называемый «эрой великих синтезов», отмечен расцветом энциклопедических трудов философско-научного и богословского характера. Именно на это столетие приходится творчество Винсента из Бове, Альберта Великого, Фомы Аквинского и других латинских систематизаторов тогдашних знаний, составителей средневековых энциклопедий и сумм. Похожие труды пишутся в это же время на еврейском и сирийском языках[1]. «Подробное историческое объяснение такого процесса, приведшего к созданию сочинений, столь сходных по своему содержанию, структуре и использованию источников в столь различных культурных, географических и языковых областях, все еще представляет собой *desideratum*. Следует ли рассматривать его как результат действия одинаковых, но независимых причин (рождение или возрождение аристотелизма в Европе и на сирийском Ближнем Востоке, а также наличие новых материалов благодаря переводу философских и научных сочинений с арабского на латынь и еврейский), или же он указывает на существование скрытых контактов между латинской, еврейской и сирийской культурами в этот период?»[2]. Впрочем, если авторы энциклопедий на еврейском языке живут в Европе и, в большей или меньшей степени,

[1] Zonta, M., *Syriac, Hebrew and Latin Encyclopedias in the 13th Century: A Comparative Approach to 'Medieval Philosophies' // Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt* / Ed. J.A. Aertsen, A. Speer. Miscellanea mediaevalia, 26; Berlin: New York, 1998, p. 922.

[2] Zonta, 1998, p. 922.

знакомы с трудами своих латинских современников[3], то в случае аналогичной сирийской литературы речь идет о весьма отдаленном (хотя, прежде всего из-за Крестовых походов, и не лишенном полностью связей с Европой[4]) регионе — Месопотамии.

Первые века второго тысячелетия отмечены расцветом сирийской (в особенности западно-сирийской, «яковитской») литературы — исторической, философской, научной и богословской, отчего этот период часто называют сирийским ренессансом[5]. Имена Дионисия бар Салиби (ум. 1171), Михаила Сирийца (Михаила Великого, 1126–1199) и Григория бар ʿЭвройо (Абу-л-Фараджа, 1226–1286) хорошо знакомы исследователям не только этой эпохи. Дионисий бар Салиби знаменит прежде всего своими обширными комментариями на книги Ветхого и Нового Завета[6], Михаил Сириец и Григорий бар ʿЭвройо — своими историческими хрониками[7]. Имя Иакова бар Шакко (ум. 1241) менее известно, хотя он и пользовался признанием современников и был достаточно плодовит в литературном отношении — впрочем, не в такой степени, как его младший современник Бар ʿЭвройо, чье творчество отодвинуло Бар Шакко на второй план для последующих поколений. Оба эти автора известны своими философско-научными и богословскими энциклопедиями и компендиями: прежде всего это «Сливки мудрости», «Светильник святилища» и

[3] Zonta, M., *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: A History and Source Book*. Amsterdam Studies in Jewish Thought, 9; Dordrecht, 2005, p. 3–5.

[4] Teule, H. *It is not right to call ourselves orthodox and the others heretics // East and West in the Crusader states: context, contacts, confrontations* II / Ed. K. Ciggaar, H. Teule. Orientalia Lovaniensia analecta, 92; Leuven, 1999, p. 20; P. Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit*. Berliner byzantinische Arbeiten, 3; Berlin, ^{2}1960, p. 82–85.

[5] Подробнее см.: Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1922, S. 285–326; Teule, H., *La renaissance syriaque* // Irénikon 2–3 (2000), p. 174–194.

[6] Изданы лишь некоторые из них (например, в серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*).

[7] Chabot, J.B., *Michel le Syrien // Chronique* I–IV (Paris, 1898–1924); P. Bedjan, *Gregorius Barhebraeus // Chr*onicon Syriacum (Parisiis, 1890); Abbeloos, J.B., Lamy, Th.J., *Barhebraeus* // Chronicon ecclesiasticum I–III (Parisiis: Lovanii, 1872–1877).

«Книга лучей» Бар ʿЭвройо[8], а также «Книга диалогов»[9] и «Книга сокровищ»[10] Бар Шакко. О последней и пойдет речь ниже.

В качестве одной из особенностей сирийского ренессанса XII–XIII вв. отмечают определенный богословский релятивизм отдельных авторов, в том числе в отношении традиционных христологических формул, являвшихся основным пунктом расхождения между несторианами, монофизитами и халкидонитами. Так, вышеупомянутый Бар ʿЭвройо пишет, что межконфессиональные споры среди христиан не имеют реального основания, а обусловлены предпочтением тех или иных слов и выражений[11]. Впрочем, подобных «экуменических» взглядов держались отнюдь не все богословы. Перу Бар Салиби принадлежат полемические трактаты против несториан, халкидонитов и даже армян[12]. Бар Шакко, хотя он и изучал некоторые дисциплины у известного несторианского монаха Иоанна бар Зоʿби[13], также настроен довольно решительно в отношении иных конфессий. Например, во второй (посвященной Воплощению) части его «Книги сокровищ» содержится полемика с несторианами относительно слова

[8] Издания см. в: Takahashi, H., *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*. Piscataway, NJ, 2005.

[9] Изданы отдельные трактаты, список которых см. в: Baumstark, *Op. cit.*, S. 286, прим. 2; к нему следует добавить: Sprengling, M., Severus bar Shakko's Poetics, Part 2, *American Journal of Semitic Languages and Literature* 32 (1916), p. 293–308.

[10] Представлена достаточно большим числом рукописей в библиотеках Европы, США, Ближнего Востока и Индии. См.: Baumstark, *Op. cit.*, S. 286, прим. 1; Takahashi, H., *Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Qazwīnī and Bar Shakko* // The Harp 19 (2006), p. 365, прим. 1; Teule, H., *Jacob bar Šakko, the Book of Treasures and the Syrian Renaissance* // *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy* / Ed. J.P. Monferrer-Sala. Piscataway, NJ, 2007, p. 144, прим. 11. Сирийский текст и английский перевод первой и третьей частей вошли в: Havard, C.A., *Jacob bar Shakkō on the Holy Trinity and the Divine Providence*. Philosophiae magister's thesis, University of Wales; Cardiff, 1990 [не опубл.].

[11] Teule, 2007, p. 146. Здесь же ссылки на соответствующее место у Бар ʿЭвройо.

[12] Mingana, A., *A Treatise of Barṣalībi against the Melchites* // Woodbrooke Studies I (Cambridge, 1927), p. 17–95; Idem, *The work of Dionysius Barṣalībi against the Armenians* // Woodbrooke Studies IV (Cambridge, 1931). Трактат против несториан остается неизданным.

[13] О нем см.: Baumstark, *Op. cit.*, S. 310–311.

Богородица, а также с халкидонитами по поводу того, как следует совершать крестное знамение[14].

Другой особенностью данного периода является возрастающее знакомство сирийских авторов с арабским языком и исламской культурой и, соответственно, все более активное использование арабо-мусульманских исторических, философских, научных и даже религиозных сочинений. Наиболее ярким примером этого является, опять же, Бар ʿЭвройо[15]. Бар Шакко же примечателен тем, что еще одним его учителем был знаменитый исламский ученый из Мосула Камаль ад-Дин Муса ибн Юнус[16]. В своей «Книге диалогов» Бар Шакко, судя по всему, прибегает к сочинениям исламских авторов[17], однако в «Книге сокровищ», в т.ч. в ее «естественнонаучной» четвертой части[18], он, насколько можно судить, не обращается к арабским источникам.

2. Иаков бар Шакко

Дошедшие до нас биографические сведения о Бар Шакко сводятся к небольшому пассажу в «Церковной истории» Бар ʿЭвройо[19]:

> В это время известен был Иаков, епископ в монастыре Мар Маттай, он же Севир бар Шакко[20]. Он был весьма сообразителен от природы и благодаря чтению многих книг самостоятельно достиг [больших] успехов, ибо лишь грамматику и первую книгу логики[21] он изучал у Бар Зоʿби, несторианского монаха

[14] Краткий анализ соответствующих мест см. в: Teule, 2007, p. 148–150.

[15] Teule, 2007, p. 147.

[16] См. о нем в: *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* III / Tr. MacGuckin de Slane. Paris, 1868, p. 466–474.

[17] Takahashi, 2006, p. 365–379.

[18] Обзор IV части «Книги сокровищ» см. в: Nau, F., *Notice sur le Livre de Trésors de Jacques de Bartela, Évêque de Tagrit* // Journal Asiatique 9e sér. 7 (1896), p. 286–331.

[19] *Chronicon ecclesiasticum*, II 409–412.

[20] Относительно имен Бар Шакко (Иаков и Севир) и его позиции «епископа в монастыре» см.: Schrier, O., *Name and Function of Jacob bar Shakko. Notes on the History of the Monastery of Mar Mattay // V Symposium Syriacum 1988* / Ed. R. Lavenant. Orientalia Christiana analecta, 236; Rome, 1990, p. 215–228.

[21] Вероятно, имеется в виду «Первая аналитика» Аристотеля.

> из монастыря Бет Коке в области Арбелы, да был наставлен в арабских книгах по логике и философии Камаль ад-Дином ибн Юнусом, знаменитым в его время философом из Мосула. Он написал книгу, которую назвал «Диалогами», и в ней рассуждал по отдельности о различных науках. Когда молва о нем дошла до престарелого Патриарха Мар Игнатия, тот возжелал увидеть его и послал [за ним], зовя его к себе. Но, отправившись в путь, он по дороге заболел, вернулся в Мосул и там умер. Его перенесли в монастырь Мар-Маттай и погребли там в 1552 году по греческому летосчислению[22]. У него было много книг, и все они были взяты в *демосион*[23] правителя Мосула.

При рассмотрении этого небольшого отрывка обычно обращают внимание на тот факт, что учителями яковита Иакова были несторианин и мусульманин, о чем уже упоминалось выше. Факт действительно примечательный — впрочем, вполне отвечающий атмосфере данной эпохи, которой была свойственна известная открытость как в межконфессиональных, так и в межрелигиозных отношениях. Однако при более пристальном взгляде на рассказ бар-ʿЭвройо можно заметить, что тот подчеркивает успехи Бар Шакко как автодидакта, обучение же у Бар Зоʿби и Камаль ад-Дина ибн Юнуса представлено скорее как некий «минимум», который Иаков усвоил при помощи учителей (ܓܪܡܛܝܩܝ ܓܝܪ ܒܠܚܘܕ «ибо лишь грамматику...»). Примечательно, что Бар ʿЭвройо не упоминает «Книгу сокровищ» и прочие, помимо «Диалогов», сочинения Бар Шакко. Вероятно, он либо не знал о них, либо счел не представляющими особого интереса в сравнении с «Диалогами».

3. «Книга сокровищ»

Творчество Бар Шакко приходится на первую половину XIII в.«Книга сокровищ» была завершена в 1231 г., «Книга диалогов» — примерно в это же время. В обоих сочинениях предпринимается попытка представить в более или менее система-

[22] 1241 н.э.

[23] Вероятно, речь идет о библиотеке или архиве. В. Райт (*Краткий очерк истории сирийской литературы*. СПб., 1902, с. 187, прим. 10) иронически замечает: «Мы подозреваем, что библиотека христианского епископа пошла на растопку общественной бани» (одно из значений слова ܕܡܘܣܝܘܢ), однако думается, что библиотеке Бар Шакко нашлось все же лучшее применение.

тическом изложении тогдашние знания. В «Диалогах», состоящих из двух книг, речь идет о «светских» дисциплинах: в первой книге говорится о грамматике, риторике, поэтике и богатстве сирийского языка (последний трактат наиболее объемный), во второй — о логике, определениях и разделах философии, этике, физике, четырех математических дисциплинах (арифметике, музыке, геометрии и астрономии) и метафизике[24]. Структура книги не случайна, она отражает структуру «светского» образования у сирийцев в то время[25].

«Книга сокровищ», напротив, посвящена преимущественно богословским вопросам. Она написана по просьбе одного из «духовных братьев» Бар Шакко, т.е. предназначена для монахов, как это видно и из ее содержания. Примечательно, что имя этого «духовного брата» варьируется от рукописи к рукописи. Введения к третьей и четвертой частям в старейшем из манускриптов[26] содержат обращение «брат наш раббан Мубарак (ܡܘܒܪܟ)», тогда как в других рукописях стоит либо «брат наш раббан Маттай (ܡܬܝ, т.е. Матфей)» и «брат наш раббан ʿИса (ܥܝܣܐ, т.е. Иисус по-арабски)»[27], либо просто «брат наш возлюбленный». Очевидно, арабское имя (Мубарак) брата, которому Бар Шакко адресовал свой труд, смутило переписчиков, поэтому его заменили либо христианским именем (хотя бы и в арабском произношении), либо нейтральным определением к слову «брат».

В начале почти каждой части Бар Шакко именует себя монахом и не скупится на уничижительные эпитеты в свой адрес («несчастный, грешный, жалкий, недостойный называться

---

[24] Wright, W., *Catalolgue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* III. London, 1872, p. 1165–1166.

[25] Watt, J., *Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 143 (1993), p. 51–52.

[26] Рукопись Британской библиотеки (прежде — Британского музея) *Add.* 7193 из коллекции Рича, являющаяся, в своей древнейшей части, наиболее ранней копией (или даже оригиналом) «Книги сокровищ». Эту ее часть У. Райт датирует XIII–XIV в.(см. Wright, *Catal. Brit. Museum* III 1206).

[27] Рукопись 100 из Коллекции А. Минганы (Бирмингем), fol. 61r и 74r соответственно. Согласно этой рукописи, получается, что третья и четвертая части адресованы разных лицам.

монахом»[28]), что может быть истолковано в том смысле, что на момент написания книги он еще не стал епископом[29]. Однако ничто не мешает думать, что и после возведения в епископы бар Шакко мог сохранить столь же скромное мнение о своей персоне, поэтому, на наш взгляд, данное именование не решает вопроса о его статусе во время составления «Книги сокровищ».

Книга состоит из четырех частей, общее содержание которых сам автор резюмирует следующим образом: «часть первая, о богословии Святой Троицы; часть вторая, о вочеловечении Христа, единого от Троицы; часть третья, о Божественном Промысле; часть четвертая, о сотворении этого мира и всего, что в нем, о душе, о воскресении и суде»[30]. Последняя, четвертая часть книги посвящена в значительной степени вопросам астрономии, географии и метеорологии, отнюдь не богословским.

Подобное тематическое деление является вполне традиционным. Так, среди сочинений уже упоминавшегося выше Дионисия бар Салиби значится «Книга богословия»[31], содержание которой практически до мелочей совпадает с содержанием «Книги сокровищ». Та же тематика представлена и у Григория бар ʿЭвройо в его обширном «Светильнике святилища»[32] и, особенно, в более краткой «Книге лучей»[33]. Впрочем, почти те же темы, хотя и в несколько ином порядке и объеме, обсуждаются уже в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина, называемом иногда первым схоластическим сочинени-

---

[28] Введение к четвертой части IV (fol. 96r, col.2). [Здесь и далее, если не оговорено иное, указаны страницы рукописи *Add.* 7193 Британской библиотеки].

[29] Так у Teule, 2007, p. 145.

[30] Fol. 1v–2r. Содержание всех глав см. в: Assemanus, S.E., Assemanus, J.S., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus* III. Romae, 1759, p. 307–313.

[31] См. Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences.* Piscataway, NJ, 2003, p. 437. Судя по всему, ни одной рукописи этого сочинения Бар Салиби нет в европейских библиотеках.

[32] Содержание см. в: Райт, 1902, с. 197–200.

[33] Содержание см. в: Assemanus, J.S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* II. Romae, 1721, p. 297–299.

ем[34]. «Книгу сокровищ», написанную пятью столетиями позже, также порою сопоставляют с произведениями западной схоластики, расцвет которой фактически совпадает по времени с периодом сирийского ренессанса, и иногда характеризуют как богословскую сумму[35]. Однако при внимательном рассмотрении сходство с латинскими суммами оказывается не таким уж большим. Отметим в этой связи несколько особенностей данного сочинения Бар Шакко.

Упоминавшаяся выше «Книга диалогов» написана в форме «вопросов и ответов», причем в вопросах обычно просто формулируется обсуждаемая проблема. Например:

> Вопрос (ܫܘܐܠܐ) первый: Почему имеется четыре [математических] дисциплины?
> Ответ (ܦܘܢܝܐ): (*следует подробное объяснение*)...
> Вопрос третий: Какой порядок имеют эти четыре дисциплины одна по отношению к другой? Ответ: (*следует подробный ответ*)[36], и т.д.

А вот отдельные главы «Книги сокровищ» представлены в виде «возражений и ответов», что заставляет вспомнить о методе изложения, характерном для латинских сумм[37]. Однако у Бар Шакко эти возражения и ответы, сводящиеся порой к набору коротких реплик (например[38]:

> Возражение (ܗܦܟܬܐ): Эти три ипостаси именуются тремя богами.
> Ответ (ܦܘܢܝܐ): А мы говорим, нет!
> Возражение: Почему же?
> Ответ: Потому что они не отделены друг от друга ни по сущности, ни по природе, и т.д.),

---

[34] O'Connor, J.B., *St. John Damascene* // The Catholic Encyclopedia 8 (New York, 1910), p. 460.

[35] Baumstark, *Op. cit.*, S. 311; de Vries, W., *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*. Orientalia Christiana analecta 125; Roma, 1940, p. 23.

[36] Ruska, J., *Das Quadrivium aus Severus bar Šakkû's Buch der Dialoge*. (Leipzig, 1896), S. 7, 10.

[37] Turner, W., *Summæ* // The Catholic Encyclopedia 14 (New York, 1912), p. 333–334.

[38] Глава 10 первой части (fol. 9r).

напоминают больше живую полемику, нежели методическое использование соответствующей формы для всестороннего рассмотрения обсуждаемой проблемы, как это имеет место, например, в «Сумме теологии» Фомы Аквинского[39]. В «Книге сокровищ» воображаемыми противниками, в уста которых вкладываются возражения, обычно являются мусульмане (Бар Шакко часто именует их ܚܢܦܐ, «язычники», «нечестивцы»[40]), и цель приводимых споров состоит, судя по всему, в том, чтобы снабдить единоверцев готовыми ответами на различные обвинения со стороны мусульман.

Обращает на себя внимание также соотношение между различными частями «Книги сокровищ» по объему. Здесь наблюдается значительная неравномерность. Так, первая часть (о существовании, атрибутах Бога и Его Триединстве) занимает примерно 22 страницы; вторая часть (о боговоплощении, таинствах, монашестве, Церкви и богослужении) — 132 страницы; третья часть (о том, что Бог не есть источник зла и о Божественном Промысле) — 35 страниц; четвертая часть (о творении невидимом [т.е. об ангелах] и видимом, а также о рае, душе, антихристе, воскресении и суде) — 100 страниц, при этом главы о видимом творении, т.е. об устройстве этого мира, составляют львиную долю четвертой части. Большинство глав книги имеют размер в 1–2 страницы, однако некоторые существенно длиннее. Самая объемная (39-я второй части, где говорится о природе Церкви и дается символическое толкование устройства христианского храма и богослужения) занимает около 35 страниц. Очевидно, читателей Бар Шакко, т.е. сирийских монахов 1-й пол. XIII в., более всего интересовали литургические темы, защита христианского учения от обвинений со стороны мусульман, а также, как ни странно, вопросы астрономии и географии.

Важнейшей проблемой при изучении «Книги сокровищ» является проблема источников, которыми пользовался Бар Шакко. Текст книги содержит очень большое количество заимствований (иногда буквальных, иногда в виде пересказа) из сочинений пред-

---

[39] Фома Аквинский, *Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43* / Пер. с лат. С. Еремеев, А. Юдин. Киев: СПб., 2007.

[40] См. Teule, 2007, p. 147.

шествующих авторов, как сирийских (Ефрем Сирин [ум. 373], Иаков Эдесский [ум. 708], Георгий, епископ арабов [ум. 724], Иоанн Дарский [ум. 860], Моисей бар Кефа [ум. 903], Дионисий бар Салиби), так и греческих (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский). Если при цитировании писателей IV–V вв. Бар Шакко обычно называет их имена (Григория он часто именует просто Богословом), то в случае использования текстов позднейших сирийских авторов он, как правило, не дает себе такого труда[41]. Это значительно усложняет анализ «Книги сокровищ», поскольку далеко не всегда ясно, чтó в тексте исходит от самого Бар Шакко, а что является простым заимствованием. Впрочем, многое из того, что взято им у предшественников, все же удается идентифицировать.

Так, в первой части, содержащей тринадцать глав, главы 2–9 (исключая 7) в основном представляют собой цитаты из точно таких же глав первой книги «Толкования на Шестоднев» Моисея бар Кефы[42], при этом текст Бар Кефы значительно сокращен, а отдельные отрывки иногда переставлены местами; глава 11 почти полностью содержит главу 4 и часть главы 5 трактата Дионисия бар Салиби против арабов[43]; глава 13 во многом совпадает с главой 8 из первой книги упомянутого «Толкования на Шестоднев» Бар Кефы и главой 8 указанного трактата Бар Салиби. Таким образом, первая часть «Книги сокровищ» в весьма значительной степени представляет собой компиляцию на основе как минимум двух источников.

Сходная картина наблюдается во второй части, хотя здесь идентифицированных цитат меньше. В главе 25 мы встречаем несколько пассажей, совпадающих или близких по содержанию к главе 14 того же трактата Бар Салиби против арабов. Примечательно, что в одном случае цитируемый Бар Шакко отры-

---

[41] Некоторые переписчики «Книги сокровищ» оказались в этом отношении более обязательными и в ряде мест указали на полях имя цитируемого автора. См., напр., рукопись 251 из Патриаршей библиотеки в Шарфе (Ливан), с. 3 (указан Моисей бар-Кефа), с. 60 (указан Иоанн Дарский).

[42] См. *Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha* / Übers. L. Schlimme. Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe: Syriaca, 14; Wiesbaden, 1977.

[43] См. Amar, J.P., Dionysius bar Ṣalībī. *A Response to the Arabs.* CSCO, 614–615, *Scr. Syr.*, 238–239; Leuven, 2005.

вок (о том, что «судится намерение, а не деяние»), судя по всему, больше по объему, чем соответствующий ему текст у Бар Салиби. Это может означать, что Бар Шакко пользовался не упомянутым трактатом против арабов, а каким-то другим сочинением, послужившим источником и для Бар Салиби. Глава 30 по большей части основывается на главе 1 уже упоминавшегося трактата Бар Салиби против мелькитов. Наконец, в главах 36, 37 и 39, посвященных крещению, евхаристии и богослужебным вопросам, мы обнаруживаем ряд весьма пространных цитат из комментариев на литургию Георгия, епископа арабов, Моисея бар Кефы[44] и Дионисия бар Салиби[45].

Третья часть (о Божественном Промысле) нами пока не рассматривалась на предмет возможных источников. Однако, принимая во внимание тот факт, что в других разделах своей книги Бар Шакко обильно цитирует своих предшественников, можно ожидать чего-то подобного и здесь, тем более что имеются подходящие кандидаты: известны трактаты о Божественном Промысле, написанные Антонием из Тагрита (предположительно IX в.)[46], Моисеем бар Кефой[47] и Дионисием бар Салиби[48]. Использование других сочинений двух последних авторов в «Книге сокровищ» уже отмечалось выше, что же касается Антония из Тагрита, то Бар Шакко активно пользовался его книгой по риторике при написании «Книги диалогов»[49]. В свете этого обращение к указанным

[44] *Two commentaries on the Jacobite liturgy, by George, Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kepha; together with the Syriac Anaphora of St. James and a document entitled "The Book of life"* / Ed., tr. R.H. Connolly, H. W. Codrington. London, 1913.

[45] Labourt, H., Dionysius bar Ṣalībī, *Expositio liturgiae*. CSCO, 13–14, *Scr. Syr.*, 13–14 = II, 93–94; Parisiis, 1903.

[46] См. Drijvers, H.J.W. *Antony of Tagrit's Book on the Good Providence of God* // Lavenant, 1990, p. 163–172. Соответствующее сочинение Антония остается неизданным.

[47] См. Griffith, S., *Free Will in Christian kalam: Moshe bar Kepha against the Teachings of the Muslims* // Le Muséon 100 (1987), p. 143–159.

[48] См. Barsoum, 2003, p. 438.

[49] См. Watt, J., *The Fifth Book of the Rhetoric of Antony of Tagrit*. CSCO, 480–481, *Scr. Syr.*, 203–204; Louvain, 1986.

авторам при написании третьей части «Книги сокровищ» весьма вероятно.

Что касается четвертой части (о сотворенном мире), то Бар Шакко сам указывает в качестве своего источника по ангелологии (занимающей первые 3 главы) Иакова Эдесского. Действительно, соответствующие места обнаруживаются в его «Шестодневе»[50]. «Естественнонаучные» главы также основываются на Иакове Эдесском и Моисее бар Кефе[51]. Разумеется, для всех четырех частей нельзя исключать и другие возможные источники.

Таким образом, не будет большим преувеличением утверждать, что «Книга сокровищ» является богословской компиляцией[52], использующей преимущественно сочинения предшествовавших Бар Шакко сирийских монофизитских авторов, причем, насколько можно судить по первой и второй частям книги, компиляцией не слишком затейливой. Наш автор заимствует у своих предшественников отдельные пассажи и даже целые главы, что-то из них выбрасывает, что-то переставляет местами, добавляя в качестве связующих звеньев что-то от себя. Получающийся в итоге текст трудно назвать систематическим. Это скорее попытка познакомить читателя с различными вопросами из области триадологии, христологии, экклесиологии, сакраментологии, литургики, ангелологии, эсхатологии и пр. При этом глубина рассмотрения той или иной темы варьируется в широких пределах — от беглого, в несколько строчек, обзора проблемы (как, например, при обсуждении единобожия), до детального освещения весьма частных вопросов (например, при толковании литургии). Очевидно, автор стремился написать краткое пособие для монахов и не ставил перед собой цели всесторонне рассмотреть каждую затрагиваемую в нем тему. Бар Шакко сам неоднократно отмечает, что пишет вкратце, и нередко отсылает читателя к своим более пространным сочинениям (так, он упоминает написан-

---

[50] Chabot, I.-B., *Iacobi Edesseni Hexaemeron seu in opus creationis libri septem. Textus*. CSCO, 92, *Scr. Syr.*, 44 = II, 56; Parisiis, 1928; Vaschalde, A., *Versio*. CSCO, 97, Scr. Syr., 48 = II, 56; Lovanii, 1932.

[51] См. прим. 18.

[52] Р. Дюваль и Ф. Но и называют ее *compilation théologique* — см. Duval, R., *La littérature syriaque*. Paris, 1907, p. 406; Nau, 1896, p. 288.

ные им книги о богослужении, о церковном пении и об истинности христианства, которые до нас не дошли).

Все вышесказанное приводит к мысли, что едва ли справедливо проводить параллель между «Книгой сокровищ» и современными ей западными богословскими суммами. Последние гораздо объемнее и подробнее, имеют куда более систематический характер и предназначены служить полноценными учебниками для студентов (а зачастую и создаются в результате преподавательской деятельности)[53]. Бар Шакко же в своем сравнительно небольшом (около 300 страниц) богословском сочинении стремится сообщить своим читателям некоторые полезные (или просто любопытные) сведения: как отвечать мусульманам на обвинения в «троебожии», почему нужно совершать крестное знамение одним перстом, что символизирует одежда священника, когда были сотворены ангелы и т.п. Едва ли перед нами плод труда систематизатора — скорее, довольно бесхитростный пересказ мнений предшественников. Именно под таким углом и следует рассматривать «Книгу сокровищ» и оценивать ее место в литературе сирийского ренессанса. Однако столь скромная оценка вовсе не обесценивает труд Бар Шакко. Его сочинение оказалось востребовано, в том числе в последующие столетия, о чем свидетельствует достаточно большое (около 20) число дошедших до нас рукописей XVI–XIX вв., содержащих «Книгу сокровищ», которая была даже переведена на арабский язык[54].

Если все же пытаться проводить упомянутую параллель, то следует взять не «Книгу сокровищ», а «Книгу диалогов», гораздо более объемный и основательный труд Бар Шакко, излагающий круг «светских» наук, и сопоставить его с аналогичной западной энциклопедией. В качестве же богословского сочинения для сравнения с латинскими суммами следует выбрать, например, «Светильник святилища» Бар ʿЭвройо, который по представленным в нем темам очень близок к «Книге сокровищ», однако гораздо более систематичен и основателен (отдельные трак-

[53] См., напр., Жильсон, Э., *Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века* / Пер. с фр. А.Д. Бакулова. М.: Республика, 2004, с. 301–302.

[54] Teule, 2007, p. 144–145.

таты этого труда и называются «основаниями», ܫܬܐܣܘܬܐ), и к тому же использовался Бар ʿЭвройо в качестве учебника по богословию для студентов[55].

В качестве дополнения приводим главу 7 первой части «Книги сокровищ», представляющую собой своего рода исповедание веры в «имманентную» Троицу, т.е. говорящую только о внутритроических отношениях и не касающуюся Божественного домостроительства. Это связано с тем, что первая часть книги посвящена триадологии, вопросы же христологии обсуждаются во второй части. Примечательно также, что соседние главы (2–6 и 8–9) почти буквально списаны из «Толкования на Шестоднев» Моисея бар Кефы, седьмая же глава, вероятно, представляет собой текст из какого-то иного источника[56].

Сирийский текст приводится по вышеупомянутой рукописи Британской библиотеки *Add*. 7193 [A], древнейшая часть которой датируется XIII–XIV вв.[57] и представляет собой наиболее ранний из списков (или даже оригинал) «Книги сокровищ». Более поздние ее части (к которым принадлежат и страницы, содержащие седьмую главу) датируют XVI–XVII вв., однако можно предположить, что они воспроизводят текст XIII–XIV вв.(очевидно, ряд страниц был, по причине ветхости, замещен их копиями). На это указывает и то, что данная рукопись (в т.ч. в более поздних своих частях) отличается от прочих манускриптов (*Vatican Syr*. 159 [B], *Cambridge Add*. 1997 [C], *Mingana* 100 [D], *Paris Syr*. 316 [F], *Charfeh* 251 [G])[58], относящихся к XVII–XIX вв. Последние нередко дают более «гладкий» текст по сравнению с первой (иногда не только в грамматическом, но и в доктринальном отношении), что наводит на мысль об изменениях со стороны переписчиков. В одну из рукописей (G) позднейшей рукой внесены многочисленные исправления, восстанавливающие чтения, представлен-

---

[55] См. Barsoum, 2003, p. 466.

[56] Заключительные два предложения этой главы все же обнаруживаются в главе 8 первой книги «Толкования на Шестоднев» Моисея бар Кефы, причем сам Бар Кефа ссылается при этом на Григория Богослова.

[57] См. прим. 26.

[58] См. прим. 10.

ные в A (это касается и приводимого ниже текста). В плане пунктуации лондонская рукопись не всегда последовательна, поэтому при расстановке точек мы ориентировались прежде всего на смысловое деление текста.

Обозначения рукописей приведены в предыдущем параграфе. Использованные сокращения: *add.* = *addit*, *addunt*; *err.* = *per errorem*; *mg.* = *in margine*; *om.* = *omittit*, *omittunt*; *sg.* = *singularis*.

ܡܛܠܠܘܢ ܕܡܚܒܠܐ. ܕܡܫܘܐ ܐܡܝܢܐ[1] ܙܢܐ ܕܐܬܬܠܬܐ ܗܘܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܪܢܝܐܝܬ.

ܡܘܕܝܢ ܒܚܕ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ. ܘܒܚܕ ܡܪܝܐ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܕܥܠ ܟܠ. ܘܒܚܕ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܡܚܝܐ ܟܠ. ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܠܬܠܬܐ ܩܢܘܡܐ ܚܕܐ ܐܘܣܝܐ. ܚܕ ܚܝܠܐ. ܚܕܐ ܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܚܕܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܚܕ ܨܒܝܢܐ. ܘܗܟܢ ܠܬܠܬܐ ܩܢܘܡܐ ܩܪܝܢ ܠܗܘܢ. ܟܕ ܡܘܕܝܢ ܒܟܠܢ ܫܡܐ ܕܟܝܢܐ. ܘܕܟܝܢܘܬܐ ܡܫܝܚܝܘܬܐ ܘܡܩܕܫܢܘܬܐ. ܠܗ ܕܒܬܠܬܐ ܐܠܐ ܕܩܢܘܡܐ. ܐܡܪܝܢ ܓܝܪ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܝܟ ܗܘܢܐ ܘܡܠܬܐ ܘܪܘܚܐ. ܠܘ ܠܬܠܬܐ ܐܠܗ̈ܐ. ܐܡܝܢܐ ܕܠܬܠܬܐ[2] ܡܫܡܗܐ. ܐܠܐ ܚܕ ܐܠܗܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܠܬܐ ܘܪܘܚܐ. ܘܠܡܠܬܐ ܩܪܝܢ ܒܪܐ. ܘܠܪܘܚܐ ܒܗ ܒܫܡܗ ܪܘܚܐ. ܘܡܫܡܫܝܢ ܩܕܝܫܐ ܐܝܟ ܕܐܬܦܪܫ ܡܢ ܫܪܟܐ ܕܪ̈ܘܚܐ. ܟܕ ܠܐܒܐ ܦܝ ܡܘܕܝܢ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܢܛܘܪܘܬܐ. ܠܒܪܐ ܕܝܢ ܕܡܠܝܘܬܐ. ܠܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܫܡܫܝܢ[3] ܕܡܫܠܡ ܐܘ

---

[1] BCFG ܕܐܡܝܢܐ [2] C^mg.G ܕܬܠܬܐ [3] G err. ܡܫܡܫܝܢ

ܢܦܫܗ[4] ܒܕܡ̈ܘܬܐ[5] ܕܐܝܟ ܠܦ̈ܬܓܡܐ. ܒܐܡܬܝ ܕܢܦܪܐ ܠܐܒܐ
ܡܣܒܪܐ ܐܘ ܢܦܘܠ. ܐܘ ܠܒܪܐ ܢܠܘܕܐ. ܐܘ ܠܪܘܚܐ ܢܠܘܕܐ ܐܘ
ܡܣܒܪܐ. ܡܛܠ ܕܡܬܐܘܡܝܬܐ[6] ܐܬܡܘܡܝܢ[7] ܕܡ̈ܬܟܠܬܐ ܒܣܘܥܘܢ
ܘܦܬܓܡܐ. ܟܕ ܠܐ ܗܘ[8] ܡܬܕܒܪܢܘܬܐ ܐܘ ܡܬܟܬܒܢ. ܐܠܐ
ܐܡܪܝܢ[9]. ܐܒܠ ܢܠܘܕܐ[10]]ܘܠܐ ܡܣܒܪܐ[11].[12] ܒܪܐ[13] ܡܣܒܪܐ ܘܠܐ
ܢܠܘܕܐ. ܪܘܚܐ ܢܦܘܠ ܘܠܐ ܡܣܒܪܐ ܘܠܐ ܢܠܘܕܐ. ܚܕ ܠܟܠܬܐ
ܒܕܡ̈ܘܬܐ ܘܠܟܠܬܐ ܚܕ ܒܐܠܘܬܐ. ܦܘܪܫܐ ܕܡܫܚܕ ܐܦ[14]
ܢܦܩܘܬܐ ܕܡܦܪܫܐ[15]. ܟܕ ܠܐ ܐܬܡܘܢ ܗܘ ܚܕ ܡܢ ܐܚܪܢܐ
ܗܘܢ]ܡܢ ܠܟܠܬܐ. ܘܐܦܠܐ ܠܟܠܬܐ ܐܬܡܘܢܘܢ ܡܢ ܐܚܪܢܐ
ܗܘܢ[16] ܡܢ[17] ܚܕ. ܐܠܐ ܕܒܐܠܘܬܐ[18] ܗܘܝܢ ܐܬܡܘܢܘܢ ܚܕ[19]
ܘܗܘ ܠܟܠܘܬܐ ܡܬܒܕܐ.

[4] CG ܕܢܦܫܗ [5] C sg. [6] BC ܡܬܐܘܡܝܬܐ [7] C ܐܬܡܘܢܘܢ ?
[8] F err. ܗܘܡ [9] C ܐܡܪܝܢ [10] $G^{mg.}$ add. ܘܠܐ ܡܣܒܪܐ [11-] BCG om.
[12] F err. add. ܘܠܐ ܡܠܘܕܐ [13] BCG add. ܕܝܢ [14] BCDF ܘ; G ܘܐܦ
[15] F err. ܡܦܫܛܐ ? [16-] G err. om. [17] BCDFG add. ܗܘ
[18] BCDFG ܕܦܬܓܡܐ [19] BCDFG ܠܟܠܘܬܐ

Глава седьмая, показывающая, как надлежит истинно исповедовать того[59] единого Бога

Мы исповедуем единого Бога Отца, Вседержителя, и единого Господа Иисуса Христа, Бога над всем[60], и единого Духа Святого, которым[61] всё; Троицу Святую: Отца, Сына и Духа Святого, три ипостаси, одну сущность, одну природу, одно действие, одно Божество, одну волю. И эти три ипостаси мы именуем, давая каждой собственное имя и характерное отличительное свойство — не природные, но ипостасные. Ибо мы говорим: Отец, Сын и Дух Святой, подобно уму, слову и духу[62] — не три бога, соответственно трем именам, но один Бог, у которого есть Слово и Дух[63]. И Слово мы называем «Сыном», а Дух — его же именем «Дух», и добавляем «Святой», с тем чтобы отличить его[64] от остальных духов. При этом Отцу мы приписываем[65] свойство рождать, Сыну — рождаться, Духу — исходить. Ибо мы не можем изменить или повредить свойства, которые есть у ипостасей, то есть назвать Отца рожденным или исходящим, либо Сына — рождающим, либо Духа — рождающим или рожденным, так как свойства ипостасей пребывают с ними вечно, никогда не изменяясь, ни переменяясь[66]. Но мы говорим: Отец рождающий, а не рожденный; Сын рожденный, а не рождающий; Дух исходящий, а не рожденный и не рождающий. Один — Три по свойствам, и Три — Один по Божеству[67]: отличие объединяющее и связь отличающая. При этом сей Один не есть что-либо иное помимо Трех, также и Три не есть что-либо иное помимо Одного. Но по Божеству они суть Один, и это Божество [есть] ипостаси[68].

---

[59] Т.е. того, о котором шла речь в предыдущих главах «Книги сокровищ».

[60] Рим 9, 5.

[61] Или «от которого».

[62] Т.е. дыхание (сирийское ܪܘܚܐ означает как «дух», так и «дыхание»).

[63] Ср., напр., Григорий Нисский, *Большое огласительное слово*, гл. 1–3.

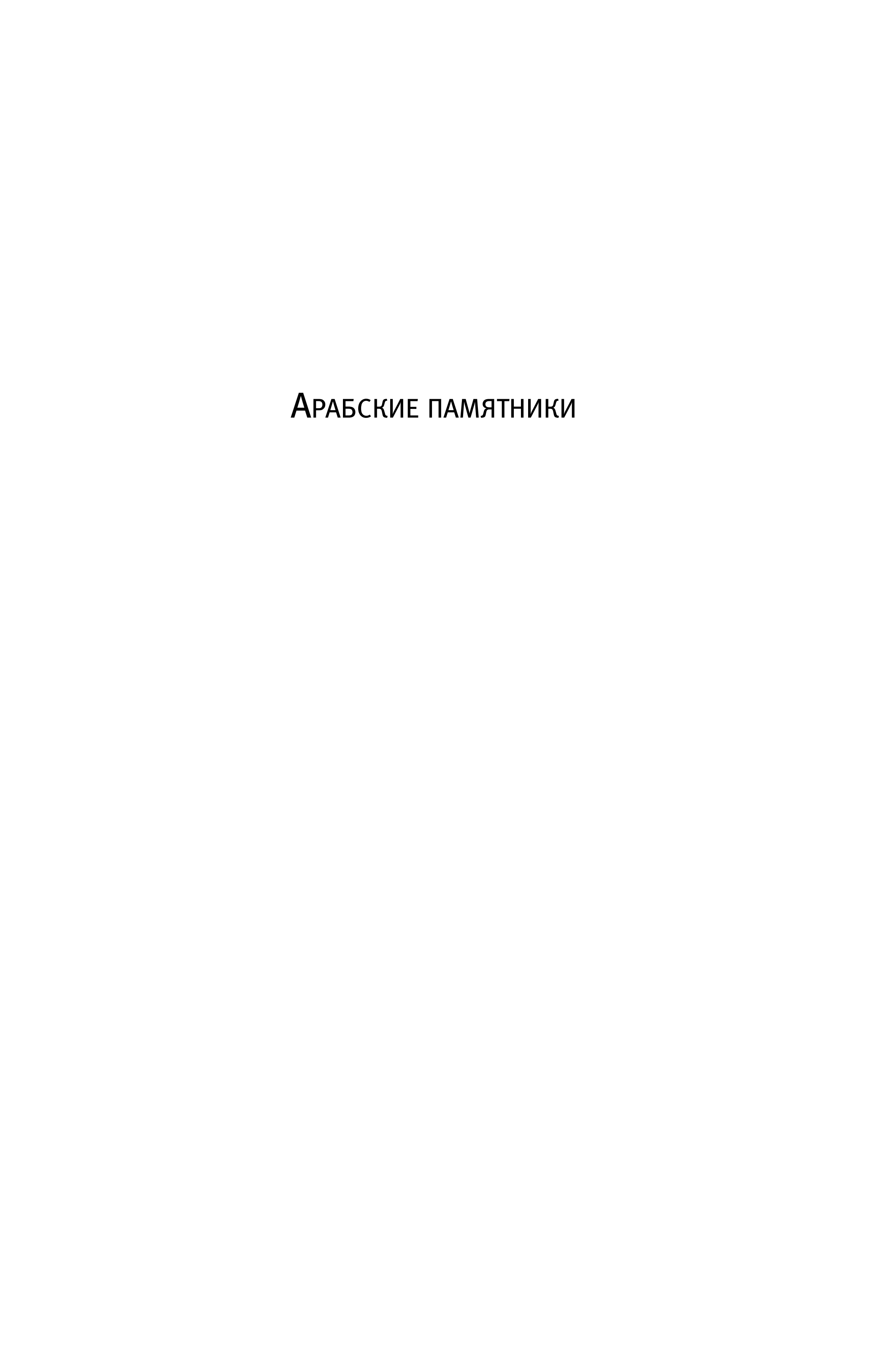
[64] *Букв*. «чтобы он был отличен».

[65] *Букв*. «даём».

[66] Ср. Иак 1, 17 («у Которого нет изменения и ни тени перемены»).

[67] Ср. Григорий Богослов, *Слово 31, О Святом Духе*: ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν.

[68] Так в рукописи Брит. библиотеки *Add*. 7193. В других рукописях: «но эти ипостаси суть Божество, и это Божество — ипостаси».



Арабские памятники

Дмитрий Морозов

Затерянные тексты Ефрема Сирина

Одной из первых работ будущего академика И.Ю. Крачковского (1883–1951) стала научная публикация арабского текста пяти из шести пергаменных листов, привезенных в свое время с Синая[1]. Увлекательный рассказ об этом памятнике он позднее включил в свою знаменитую книгу «Над арабскими рукописями», посвятив ему главу «Старый апокриф», первую в книге[2]. Несколько позже И.Ю. Крачковский опубликовал и текст шестого листа, озаглавив его «К истории севастийской епархии в IV веке»[3]. «Все, что осталось от большой когда-то рукописи», — с грустью констатировал он впоследствии[4]. К счастью, оказалось не так.

Во-первых, в коллекции колледжа Сели Оук в Бирмингеме обнаружился фрагмент из восьми листов, примыкающий к петербургскому и содержащий начало текста[5]. Оказалось, что давно известный исследователям текст представляет собой не ново-

---

[1] Крачковский И.Ю., *Новозаветный апокриф в арабской рукописи 885–886 года по Р.Х.* // Византийский временник 14: 2–3 (1907), с. 246–275.

[2] Крачковский, И.Ю., *Над арабскими рукописями*. М.-Л., 1945, с. 6–7; *Он же*, *Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и рукописях* (2-е доп. изд.). М.-Л., 1946, с. 8–9. *То же* (3-е испр. изд.) М.-Л., 1948, с. 10–11; *То же* (4-е изд.). М., 1965, с. 18–20; *То же* // Библиотека Огонек 8–9 (1948), с. 6–7; Крачковский, И.Ю., Избранные сочинения. М.-Л., 1955, т. 1, с. 22.

[3] Крачковский, И.Ю., *К истории севастийской епархии в IV веке* // Христианский Восток 2: 1 (1913), с. 154–155. Ссылок на эту публикацию, в отличие от первой, в зарубежных работах обнаружить не удалось, очевидно, зарубежным исследователям она так и осталась не известной.

[4] См. прим. 2.

[5] Mingana A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*... Vol. II: Christian Arabic Manuscripts and additional Syriac Manuscripts 43. Cambridge, 1936, p. 57–59. В настоящее время факсимильные снимки фрагмента также

заветный апокриф, а одну из проповедей св. Ефрема Сирина, сохранившуюся, кроме арабского, только в грузинском переводе.

Во-вторых, бирмингемский фрагмент оказался частью рукописи из 215 листов, подробное исследование которой еще за десять лет до публикации И.Ю. Крачковского провел И. Эструп (1867–1938)[6], а некоторые дополнения дал Э. Нестле[7]. Рукопись поступила в библиотеку Страсбургского университета, где получила номер *Strassburg* 4226=*Ar*.151. Предполагалась ее идентичность с утраченной рукописью *Sin.Ar*.39. Шестой лист петербургского фрагмента совпал с ее лакуной, отмеченной И. Эструпом между оглавлением и основным текстом. Несколько позже Мишель ван Эсбрук (1934–2003) отнес к этой лакуне еще один лист из того же бирмингемского собрания[8]. Судя по отмеченному красными чернилами заголовку и сходству содержания, он должен был находиться перед шестым листом петербургского фрагмента. Эта часть рукописи содержит описание семи чудес св. Василия.

По иронии судьбы, оглавление страсбургской рукописи, приведенное Эструпом, содержит даже заглавие большей части петербургского текста — "Qawl ʿalā-š-Šayṭān wa-l-Mawt"[9], — вполне соответствующее содержанию, но отождествлению помешала запись на первом листе о снятии с нее копии в 950 г."Tamm nasẖ hadā-l-kitāb fī niṣf aṣ-ṣawm al-muqaddas sanat ṯamān wa-ṯalaṯīn wa-ṯalāṯ māya al-hilāliyya"[10], ошибочно отнесенная к ней самой.

Приведенную идентификацию на основании публикации И.Ю. Крачковского осуществил Жерар Гаррит (1914–1992) в

размещены на сайте http://vmr.bham.ac.uk/Collections/Mingana/Christian_Arabic_93/. По ним ниже и дается перевод недостававшего начала текста.

[6] Oestrup, I., *Über zwei arabischen Codices sinaitici* // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 51, Leipzig, 1897, S. 453–471.

[7] Nestle, E., *Zu den Codices sinaitici*. Ibid., S. 713–714.

[8] Van Esbroeck, M., *Un feuillet oublié du codex arabe or. 4226 à Strasbourg* // Analecta Bollandiana. 96. 1978, p. 383–384.

[9] Oestrup, *Op.cit*., S. 458.

[10] Oestrup, *Op.cit*., S.454

1969 г.[11] Далее содержание указанной рукописи рассматривалось в целом ряде работ[12].

В 1986 г. в малотиражном издании была опубликована статья Азы Владимировны Пайковой (1932–1984) «Новозаветный апокриф или стихотворение сирийского поэта?», в некотором роде представляющая собой загадку. Автор, очевидно, независимо от зарубежных публикаций, которые могли быть недоступны или просто не привлечь внимания, отмечает сюжетное сходство петербургского фрагмента с «Нисибийскими песнопениями» св. Ефрема Сирина[13].

В более поздних обобщающих работах на русском языке, затрагивавших и петербургский фрагмент (1978[14], 1994[15] и 2004[16] гг.), его идентификация не указывалась, что позволило предположить, что широкому кругу исследователей она оставалась не

---

[11] Garitte, G., *Homélie d'Efrem "Sur la mort et de diable". Version géorgienne et version arabe* // Le Muséon 82 (Louvain, 1969), p. 123–163.

[12] Sauget, J.-M., *Le Dossier Éphrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226 et de ses membra disiecta* // Orientalia Christiana Periodica 42 (1976), p. 426–458. Van Esbroeck, M., U*n feuillet oublié du codex arabe or. 4226 à Strasbourg* // Analecta Bollandiana 96 (1978), p. 383–384. Sauget, J.-M., *Entretiens d'Aphraate en arabe sous le nom d'Éphrem* // Le Muséon (1979), p. 61–69. Samir, Kh., Yousif, P. *La version arabe de la troisième Démonstration d'Aphrahat* (sur le jeûne) // Actes du deuxième Congress International d'études arabes chrétiennes. = Orientalia Christiana Analecta 226. 1986, p. 31–66. Samīr Ḫalīl Samīr. "Maymar min ağl ar-ruhbān" li-l-qiddīs Mār Afrām muqtabas min maḫṭūṭ kūfī // Mağallat Risālat al-Kanīsa 7. Al-Minyā, 1975, Ṣ. 346–350, 393–397, 458–641. Samīr Ḫalīl. Fī-l-maḥabba li-Afrāhāṭ al-ḥakīm // Bayn an-Nahrayn. ʿAdad 34–35. Al-Mawṣil, 1981, Ṣ. 185–199. Griffith, Sidney, H., *Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine* // Church History 58:1 (Mar. 1989), p. 7–19. Указанием на большинство этих работ я обязан Г.М. Кесселю, за что выражаю глубокую признательность.

[13] Пайкова, А. В., *Новозаветный апокриф или стихотворение сирийского поэта?* (К изучению сирийско-арабских культурных связей) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIX годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). 1985, М., 1986, ч. 1, с. 43–47.

[14] Лебедев, В.В., *Арабские документы IX–XX вв. Каталог.* Л., 1978, с. 6, 10 № 1.

[15] Долинина, А.А., *Невольник долга*. СПб., 1994, с. 63–64, 404, прим. 5.

[16] Васильева, О.В., *Христианские рукописи Востока в Российской национальной библиотеке* // Россия и Христианский Восток 2–3 (2004), с. 531.

известной, и побудило в свое время привлечь внимание к вновь обретенному тексту классического автора[17]. Позднее идентификация была принята[18].

В связи с тем, что с момента перевода И. Ю. Крачковским основной части текста в 1907 г. был опубликован ряд близких по месту и времени создания рукописей, особенно библейских текстов, удобных для проверки, на их основании можно предложить следующую поправку.

liy-s-ğ-su f.2v; **as-s.ğ.s** f.3r — «чтобы они побудили ... отвечал соблазнитель». Корень S-Ğ-S встречается в ранних новозаветных переводах как в глагольной (Гал 1, 7 ταράσσοντες, «смущающие»; 5, 10 ταράσσων, «смущающий» *Sin. Ar.* 155) так и именной (Мф 26, 5 θόρυβος, «возмущение» *Vat. Borg. Ar.* 95) формах. Предлагается: «чтобы вызвали смуту» и «ответил на старание смутить».

Еще одну поправку можно предложить к публикации предшествующего текста бирмингенского фрагмента:

Rīḥā (*Mingana Chr.Arab.*93 f.1r OCP 42 1976 454: *Ne marche pas sur un chemin battu par le vent* (?). Не понятое издателем слово означает «Иерихон», тем более, что дальше упоминается Иерусалим (“wa-tadaʿ Bayt al-Maqdis” — «оставляя Иерусалим»). Предлагается «Не следуй по пути Иерихона». Ташдӣд в слове “al-Maqdis”, отсутствующий в рукописи, добавлен издателем совершенно безосновательно.

---

[17] Морозов, Д.А., *Затерянные тексты Ефрема Сирина* // Вторые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Москва, 28–29 октября 2004 г. Материалы. М., 2004, с. 9–10.

[18] Васильева, О.В., *Восточные рукописные фонды Российской национальной библиотеки* // Письменные памятники Востока 1(2). М., 2005, с. 228. Vasilieva, O., *Christian Manuscripts of the East in the National Library of Russia* // Manuscripta Orientalia 13:2 (Saint-Petersburg, June 2007), p. 50.

Приложение 1

Перевод начала текста, недостающего в публикации И. Ю. Крачковского

[*Birmingham. Selly Oak. Mingana Chr.Arab*.93]
Перевод выполнен с максимальным буквализмом.

[f.8r] **Христом, Богом моим и Силой моей и Спасением моим. Сие также из сказанного Мар [А]Фрамом, святым, сказал он это о сатане и смерти.**

Братие! Кто тот, который может говорить досконально все, что должно, о том что было из чудес Господина нашего Господа нашего Иисуса Христа и знамений Его и знаков Его и исцеления Им и дел Его, которые свершались в дни воплощения Его на земле силой Вечного Слова? И пусть будет это речение, я имею под этим в виду Его воплощение на земле, воистину в умах ваших, с пределом веры, которая в вас с любовью знания, установленной в вашей сущности Святым Духом. И чтобы не вошло [f.8v.] ни в кого из вас в этом сомнение, потому что это нам, о братие, гордость, и вам польза, чтобы было это у нас достовернейшей достоверностью, во здравии, с меньшим злом и прямотой сердца. И это потому, что он был Богом могущественным, и словом Своим творил чудеса и делал знамения и силы могуществом Своим, как хотел и желал, и это чтобы освободить и спасти тех, которых враг уловил в свою западню, и Он призвал всех к жизни вечной. Сколь велико это чудо, и как желанно это зрелище! Ибо Бог <...> во плоти по земле ступает. Блажен тот человек, который был в то время и видел своими глазами тело Господа, Господина, святого, возлюбленного, среди сообщества ступающим по земле наяву. Блажен тот, кто видел и лицезрел это, и целовал низ Его ступней, это господствие (?), и не насытился сладостью лицезрения того лика святого, и видел знамения Его и чудеса Его великие, которые Он творил словом своим. Ибо вошел к Нему нечаянно слепой и вышел в тот же час, прозревшим, радостным, прославляющим Христа Господа. Вошел к Нему также расслабленный[19] и в тот же час ушел здоровым дом[ой]. <?> Приблизился к Нему прокаженный, и бросился перед Ним, и встал в тот же час чистым, и ушел ра-

[19] *В оригинале*: muḫallaʿ

достным. Попался Ему навстречу покойник, несомый на носилках, а с ним те, кто его погребают, и достиг уже врат ада, и воззвал его [Христос] гласом Своим святым, и в тот же час встал и ушел с радостью, ступая с теми, кто хотел его хоронить. Приблизился к Нему больной водянкой и исцелился в тот же час. Был спущен к Нему расслабленный[20] на постели, и был помещен перед ним, и когда сказал ему Господь [*далее РНБ Ар.н.с. 263*]...

Приложение 2

Текст о победе Христа над диаволом и смертью [РНБ Ар.н.с. 263] в переводе И.Ю. Крачковского[21]

... (и сказал ему) Иисус: «Встань!». Он сейчас же встал здоровым без всяких следов болезни, даже понес свое ложе, на котором лежал, и вышел, прославляя его. Раз пошел Господь к жилищу Иаира, чтобы воскресить его дочь, которая умерла. В это время подошла кровоточивая женщина и коснулась тайно сзади подола его платья. Как только она коснулась, тотчас же и исцелилась. Было же у нее это (страдание) 12 лет. Сколь велики твои знамения и чудеса, Господи Владыко Христе! 12 лет она шла сзади него, а 12 лет ходила пред ним. Это было знамением...[22] Я разумею под этим два завета, ветхий и новый. Сзади — это знамение ветхого, который исполнялся много лет и нашел успокоение только в приходе Христа. То же, что спереди — это знамение нового и веры, которая наполнит все пределы земли. К нему все приходили с верою и находили помилование у Господа благого. Приходили к нему грешники и становились праведниками; приходили мытари и становились праведниками и апостолами; приходили к нему грабители и становились подателями; приходили нечистые и очищались, и делались святыми; приходили к нему обремененные долгами и получали освобождение от всех долгов. Когда уви-

---

[20] *В оригинале*: muqʿad.

[21] Воспроизводится по изданию: Крачковский, 1907, с. 261–267.

[22] В тексте неразобранное выражение. — *Прим. И.Ю. Крачковского*.

дел все это враг, ненавидящий добро, диавол, он лишился чувств и не мог овладеть собой от многого страха и слабости, ибо видел множество неверных, мытарей и грешников, которые приходили к Господу своему с радостью и веселием, а затем приближались к нему с верою и любовью. И сел этот соблазнитель, и размышлял, что бы ему сделать, и тужил сильно. Потом он решил взять помощником и товарищем смерть, ибо сам был слаб. В это время она пришла, а диавол не знал горя смерти, постигшего ее от ударов, нанесенных Христом Господом. Диавол же скрыл тогда свою слабость от смерти и сказал ей: «Почему ты, смерть, бездействуешь? Я не вижу, как ты собираешь больных и слабых в свои сокровищницы. Я вижу, ты не усердствуешь, и нет у тебя той смелости, которая была раньше». И ответила смерть и сказала диаволу: «Я вижу тебя радующимся, и мне кажется, ты не знаешь о случившемся. Может быть, ты не знаешь того, кого называют Иисусом Христом, человека страшного и великого. Или ты не знаешь, что он творит каждый день своей великою властью?». И спросил диавол у смерти: «Что сделал с тобой этот, которого называют Иисусом Христом?». Отвечала смерть и сказала диаволу: «Он исцеляет больных и воскрешает мертвых; страдающие делаются здоровыми. Он только словом прикажет им, и все восстают, прославляя его. Затем он не позволяет мне их взять. Я пошла тайно в город, называемый Наин, чтобы забрать одного юношу, мать которого была там вдовой. Но когда я его захватила и направилась сюда, здесь он встретил меня на дороге, отнял его и отдал матери. Я же испугалась, видя такую власть. Затем я вошла в жилище начальника общины, чтобы похитить его дочь, и поспешила уйти оттуда торопливо. Он настиг меня здесь и вырвал ее из моего рта. Видел ли ты подобие власти этого Христа Господа? Я не знаю, кто это, и не знаю, кто такой Христос. Я боюсь и трепещу от его могущества! Затем я снова разыскала одно место, где отсутствовал Христос. Когда же он удалился из этой деревни, в которой был его друг, по имени Лазарь, я собралась и пошла, чтобы опечалить его, как он опечалил меня много раз. Я нашла это место, похитила его и убежала. На четвертый день, не знаю откуда, он пришел с большой толпой и многим народом и возопил громко перед всеми, и затем позвал его и сказал: «Лазарь! Поднимись, выйди вон!». И когда раздался этот голос, рассыпались и содрогнулись от него

основания ада. Когда же он услышал этот голос, тотчас узнал его, и встав, как быв связанным, вышел к нему наружу и стал целовать с радостью следы ног своего Господа. Я в это время от сильного страха и боязни скрылась в лоне геенны и думала, что настала моя погибель. Я не знаю, кто такой этот Иисус Христос, великий, могучий. Вот что меня поразило и пред чем я унижена. По твоим словам я вижу, что ты не знал этого». Когда диавол услышал это от смерти, то и сам сообщил о своем бессилии и сказал ей: «Выслушай теперь меня ты, я скажу тебе о своих горестях, потому что у меня нет даже учеников, которые сделали бы то, что я желаю; все ученики, которые были, покинули меня в смятении и удалились к нему. Насколько они возлюбили его, настолько усилили ненависть ко мне. И это потому, что он грешников делает праведниками, неверных — святыми, он прощает грехи и прегрешения, исцеляет болезни, всем обещает царство небесное: с благостью и кротостью он создает законы и наставления на все случаи. Я знаю всех праведников и святых, но подобного такому сану, как у него, я никогда не видел. И теперь, кто это такой, я не знаю. Мне ничто не воздает поклонения истуканами и литыми (идолами), как было писано раньше[23], ибо я знаю, что он обнаружил мои скрытые деяния и отнял у меня всякую власть над людьми. Я испуган и смущен. Какое могущество у него и какая сила! Я не могу слышать его имени, и нет у меня сил стоять там, где оно произносится. Они же с радостью, где только заслышат имя Христа, устремляются туда, и имя его любимо среди них. Он дает им все, что попросят, и исцеляет всех. Если кто-нибудь заболеет, он его тотчас исцеляет. Расслабленные сейчас же встают, слепые прозревают, прокаженные очищаются, глухие слышат, немые говорят, хромые исцеляются и выздоравливают. Как ты думаешь, разве не будет любим тот, кто делает такие славные чудеса? Когда они голодают, он их насыщает, где угодно. Если они теряют что-нибудь из необходимого, он ниспосылает им в изобилии как воду, как воду, которую претворил, когда была нужда, в вино. Как мне поступить теперь, я не знаю. Посоветуй мне ты, сестра моя, что теперь делать». Отвечала смерть и сказала диаволу: «Выслушай от меня,

[23] Вероятно, намек на кн. Судей 17, 3–4; 18, 14. — *Прим. И.Ю. Крачковского.*

брат мой, то, что я тебе посоветую. Сделай, как я скажу тебе, и мы сможем им овладеть, отомстить за наши страдания и избавиться от этого могучего. Ты теперь пойди к одному из тех, кто злобствует против него, и устреми на него все свое коварство, ибо я знаю, что ты изначала коварен был неправедно и не хочешь идти по прямому пути. Затем увеличь свое коварство на этот раз сладостью и всячески сопровождай его, чтобы быть в состоянии соблазнить. Затем пошли войска твоих злых ангелов к начальникам иереев и книжников, чтобы они побудили всю общину их обвинить его пред князьями и судьями, и будет постановлен над ним смертный приговор. Когда же он умрет и перейдет в мои руки, я его запру в самых глубоких пределах геенны, для того, чтобы не спаслось от нас что-нибудь другое». Отвечал соблазнитель диавол и сказал смерти: «Я это сделаю, сестра моя, как ты сказала мне. Ты же теперь собери силы и укрепись, запри двери геенны, а когда он попадет к тебе, — заключи его в крепкие оковы, чтобы избавиться от печали, и чтобы его могущество не пугало больше ничего»... Когда же приблизилось крестное страдание, ради которого воплотился наш Господь Бог Иисус Христос и вочеловечился и предал самого себя по своей власти и воле, чтобы спасти и избавить весь род человеческий и древом своего креста упразднить проклятие, бывшее с начала (міра), почему он приял удар по щеке? Потому что челюсть вкусила плод древа в раю. Почему пригвождены были его руки? Потому что рука взяла плод с древа в раю. Почему пригвождены были его ноги? Человек вкусил сладость плода с древа, ноги же его понесли и приблизили к древу непослушания. Почему он был напоен кислым и горьким? Потому что человек вкусил сладость плода древа в раю. Почему он был ранен в ребро? Чтобы извести для рода человеческого воду и кровь во оставление грехов. Все сие испытал Спаситель на кресте, чтобы изгладить все проклятие во всей плоти. В пятничный день Адам ослушался, преступил заповедь Божию и был изгнан из рая в сей мір. В этот же день открылись врата рая пред разбойником. Все сие претерпел ради нас Христос, наш Господь и Спаситель, и чтобы это было в тот день и час, когда был проклят человек, он тогда же страдал и терпел, дабы изгладить проклятие и грех... Когда убедил толпу враг Господень и когда Владыку славы вознесли неправедно на древо, тогда появилась смерть и посмотрела на Го-

спода на кресте, приблизилась к нему и сказала: «О великий, о могучий! Ты пришел ко мне, и теперь я отомщу за все то, чем ты меня напугал. Разве ты не знал, что я взяла Адама, первого созданного в начале времен; и весь его род разве не у меня? Мимо меня с начала міра не прошел ни один, а ты думал, что убежишь от меня! Войди же и посмотри на охраняемые тела. Посмотри на кости могучего Голиафа, посмотри на творение Худжа, которому был сделан трон из железа по причине величины его туловища. Посмотри на грешных философов, мудрецов, поэтов и ораторов, как они свалены в углу геенны. Разве все они не достаточное для тебя свидетельство в том, что я царь над всеми людьми непобедимый? Вот имена их у меня, хранимые исчисленные. Нет ни одного созданного сегодня, который не был бы у меня записан. Чтобы не быть изобличенной во лжи, (я скажу), что имена двух праведников не записаны в моей тетради, и они не приходили ко мне. Я их искала по разным местам, но не нашла. Я размышляю, куда они скрылись. Не поднялись ли они на небо и в рай? Но там огненный меч, охраняющий вход. Клянусь жизнью, я знаю подобие...[24] Ты их видел, когда Иаков бежал от своего брата Исава, потому что тогда видела я высокую лестницу, которая доходила до неба. По ней они, клянусь жизнью, поднялись на небо и прошли мимо меня. Теперь же кто будет так силен, как я, (чтобы овладеть) множеством этих неисчислимых, из которых меня минуло только двое...[25] Как ты меня теперь испугаешь, о Иисус? Я знаю всех праведников, которых захватила своей властью. У меня все патриархи: Адам, Авель, Сиф, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Финхас, Давид, Самуил, Иов, Даниил, Исаия и прочие пророки. Всех их я победила, и ты ли овладеешь мной?». Когда смерть проговорила это и подобное сему, тотчас же послышался голос Спасителя в средине геенны и задрожали основания ее от низу. Затем раскрылись гробницы, и восстали мертвые при его словах: «Отче, в руку твою предаю дух мой!». Тогда спустились с неба огненные ангелы; идя пред лицом Спасителя, они вопили и возглашали: «О начальники, откройте двери, дабы вошел царь славы!». В это время засверкали молнии внутри геенны, содрог-

[24] Неразобранное в тексте слово. — *Прим. И.Ю. Крачковского.*

[25] Неразобранное в тексте слово. — *Прим. И.Ю. Крачковского.*

нулась смерть, испугалась геенна, убежал сатана, унизились диаволы. Переменилась радость ада на горесть, и стал он рыдать над самим собой, говоря с причитанием и плачем: «Горе мне! О я несчастный! Что меня постигло! Я считал себя единым царем и не думал, что есть другой подобный мне на земле, а теперь я стал пленником от гласа Иисуса, который умер; у меня вовсе нет сил противиться ему. Я хотел запереть двери геенны, чтобы не поспешили мертвые и не вышли; они же растоптали меня постыдно благодаря множеству тех, которые вышли на встречу этого Христа, потому что он возопил один раз на кресте, и все они ему ответили. И тотчас взор мой затмился от ужасных молний, которые я увидел в геенне. Я устрашился вида ангелов, которые сошли к нему в пределы ада. Теперь я знаю, что он отнял мою власть. Благочестивый Илья опечалил меня, взяв из моих рук дитя, но затем я утешился, так как взял его мертвым; и Елисей пророк также опечалил меня, взяв из моих рук дитя, но после этого и он сам, и ребенок пришли сюда опять. И все те, которых у меня отняли, все явились ко мне. А теперь, что мне делать и куда скрыться от страха пред ним? Я не знаю, потому что он поистине Бог и велик по своей власти. И теперь мне много лучше покориться ему и сказать со смирением: «Прости меня, о святой, о царь, о небесный! Прости моим трудам, потому что я сначала трудился, не зная твоей славы, ибо кто увидит твое могущество и устоит против Тебя, Бога, не будучи побежденным[26]? Я узнал ныне, что святой вочеловечился по своей воле, чтобы избавить и спасти тварь своей милостью. Прости меня, царь и владыка, взойди со славой к своему Отцу. А когда ты придешь, чтобы совершить последний суд, я изведу всех мертвых навстречу тебе, о владыка славы!». Придите же ныне, о братие, и выслушайте с радостью о силе устроения Христа, Господа нашего, как он победил могучих бедностью и как разбил диавола и смерть крестом, рассеяв их со всей силой во всех коленах земли, уничтожив силу диавола, и освободив мір от его козней. И он даровал нам силу превыше силы врагов, ибо диавол и смерть восстали против Иисуса Христа, Господа нашего, желая погубить пресвятого Творца нашего и Творца всех, но оба были

[26] При чтении يقولنك или يقول بانك получается более вероятный перевод: «...кто увидит твое могущество и не скажет, что Ты — Бог непобедимый?». — *Прим. И.Ю. Крачковского.*

поражены скоро силою Христа, нашего Господа и Спасителя. Смертью своей и крестом честным он упразднил смерть, страданием унизил диавола. И что будет им во втором его пришествии, великом, страшном, когда он придет со славой Отца своего? Где найдет (убежище) смерть и диавол, когда предстанут пред ним все ангелы с трепетом? Тогда смерть отдаст всех мертвых, которых приняла из всех родов со страхом и трепетом. Тогда диавол будет наказан огнем неугасающим со всеми силами, ангелами и слугами его. И вот мы узнали, о братие, силу нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа, который победил даже этого могучего бедностью; кротостью своею спас тварь и предал душу свою в руки тех, которые его распяли. Тот, у которого по природе нет страдания, много пострадал; тот, кто по природе своей не умирает, — приблизился к смерти. Возблагодарим же ныне того, кто пострадал ради нас, дабы возвеличить нас светом жизни вечной будущей пред лицом Отца своего единого, ему же слава и сила с Иисусом Христом и со Духом Святым ныне и присно и во веки веков. Аминь, Аминь, Аминь. Писал этот список авва Антоний Багдадский Дауд ибн Сина в монастыре святого Саввы, а просил его написать авва Исаак для горы Синая. Просим мы Христа, Бога и Спасителя нашего, заступничеством Владычицы, матери света, Марии, чистой и благословенной, молитвами всех его апостолов и учеников, пророков и мучеников, и молитвами отца нашего святого Саввы, всех святых и праведников, да помилует и простит грехи тех, кто писал, и кто просил написать. Аминь. И я грешный ничтожный, который написал этот список, прошу всякого, кто будет читать, и умоляю его помолиться обо мне и просить Христа о прощении моих прегрешений. Я прошу Христа Бога нашего по благости и милосердию помиловать того, кто писал, и просил написать, и того, что читал и произносил аминь.

Писано в 272 году по годам арабов.



Николай Селезнев

Католикос-Патриарх Церкви Востока Мāр Илия III и его «Слово на праздник Рождества Христова»

’Абӯ Ḥалӣм

Католикос-Патриарх Илия III, известный также под своим мiрским именем ’Абӯ Ḥалӣм ибн ал-Ḥадӣс̱ӣ родился в г. Майафарикин (совр. Сильван в Турции) в 1108 году (J.A. Assemani, *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius*, LXXV). Был митрополитом Нисивинским, затем, с 25 января 1176 г.(3-го воскресенья по Богоявлению 1487 г. эры греков и 571 г. хиджры), — Католикос-Патриарх Церкви Востока (Болотов, *Из истории Церкви сиро-персидской*, 131/1201). Службу его патриаршего поставления возглавил митрополит пользовавшейся особым авторитетом кафедры города Гундишапур Мар Йоханнан. Сохранились сведения о совершении Илией III многих рукоположений и обустройстве им храмов и обителей (J.A. Assemani, *Ibid*.). Скончался Мар Илия в Багдаде в 1190 г.(12 апреля 1501 г. эры греков, 586 г. хиджры; см.: Болотов, *Ibid*.), пробыв на патриаршем престоле Востока 14 лет.

Писал Илия III на сирийском и арабском языках. Известно, что из-под его пера на сирийском вышли тургамы (см. прим. 1 к переводу его «Слóва») на многие праздники и дни памяти, а также послания (ܬܘ̈ܪܓܡܐ ܘܐܓ̈ܪܬܐ), и что он был знатоком сирийского и арабского языков (Gismondi, M., *Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*, II:111; J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III:1, 287–290). Значительная часть его сохранившегося письменного наследия — на арабском. В традиции сирийской письменности память об Илие III сохранялась в основном благодаря составленному им сборнику молитв, который под его именем — «’Абӯ Ḥалӣм» (ܐܒܘܚܠܝܡ) — приобрел широкое употребление в богослужении Церкви Востока.

Арабский слог Мар Илии III весьма изыскан. Якоб Голи-

ус (1596–1667) отмечает его сходство со слогом знаменитого ал-Ḥарӣрӣ (1054–1122), чьи короткие рассказы в рифмованной прозе (маḳāмы) традиционно считались образцами стилистического совершенства (*quæ styli ab Hariræo usurpati formam imitentur*; см. предисловие в *Arabicæ lingvæ tyrocinium* Ван Эрпе и J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III:1, 289).

Перевод «Сло́ва на Рождество» выполнен по изданию: *Exegesis sive homilia in festum Natalis Benedicti* (*Dominici sive Salutiferi*). Auctore Patre Sancto, Catholico, Patriarcha, D. Elia Tertio, vulgo dicto Ibn Hadîthi // Arabicæ lingvæ tyrocinium, id est Thomæ Erpenii Grammatica Arabica; Cum varia Praxios materia, cujus elenchum versa dabit pagella. Lvgdvni Batavorvm: Typis & impensis Ioannis Maire, 1656, pp. 249–263. Перевод с арабского Н.Н. Селезнева под редакцией Д.А. Морозова. Рифмовка оригинала в переводе не сохранена.

Слово[1] на праздник Рождества Благословенного отца святого Католикоса-Патриарха Мāр Илии III, известного как ибн ал-Ḥадӣс̱ӣ

[p. 250] Слава Богу, Его же сущность единственна Своей Единственностью и не измерима единицами, отличаясь тройственностью описаний, но есть превыше счета и не подобна степеням чисел, и возвышается величием могущества и крепости Своей над подобиями и сходствами. Святится Он властью Господства и превознесенностью над ничтожными качествами рабов [Своих], которые суть изведения Его несравненных образов в вещественные формы вселенских творений. И вывел Он нас на свет совершенства действия из мрака недостаточных готовности и силы и из пустыни тени заблуждений привел путеводным светом на стези путей [Своих] и сбросил с шей наших иго грехов в день воссияния Христа Своего Рождеством от восхода [p. 252] Девы. Его же превозносим мы хвалой непорочной и нелестной, даже на самый изысканный взгляд[2], и благодарим Его приятным Его великой ми-

[1] В оригинале ترجام, калька с сир. ܬܘܪܓܡܐ (ср. евр. תרגום) — букв.: «перевод, пересказ, истолкование»; у сирийцев — пространный рифмованный текст, посвященный празднику, см.: (Багдад, 2001) ܟܬܒܐ ܕܬܘܪܓܡܐ.

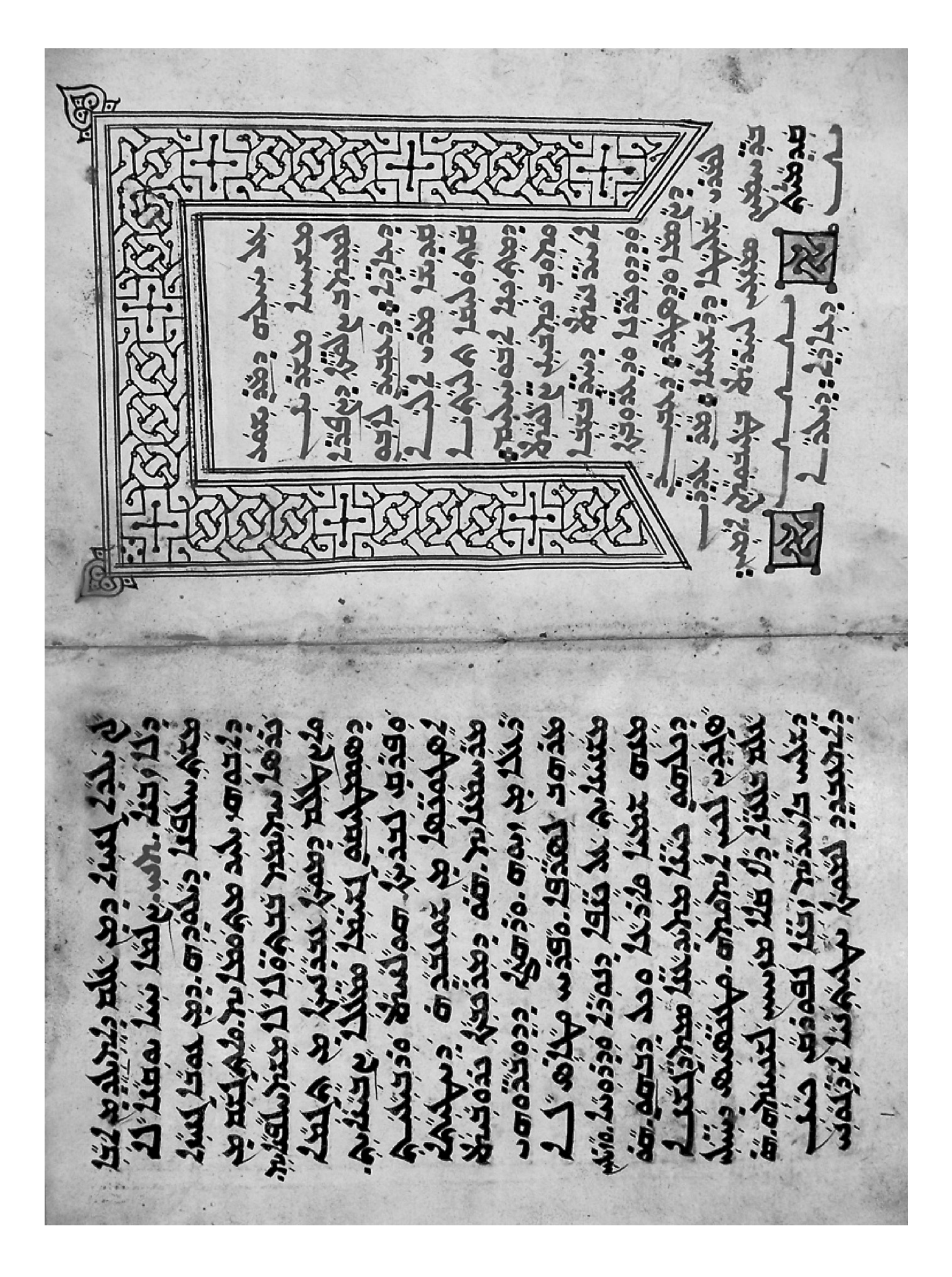
[2] В оригинале игра слов: في حدق حدقة «в зрачках искусных».

лости благодарением. Горы высокие[3] колеблются от великолепия исхождения Его! О верные, воистину день ваш сей — благороднейший из дней и приятнейший из возвеличенных времен, первенец из праздников благородных, день ликования величайшего и радости совершенной, день обрадованности благороднейшей и веселия всеобъемлющего, день блажества изобильнейшего и радости новой, день праздника величайшего — Рождества Сына Единородного, день ликования сердец и умов, день отпущения грехов прощением. Это день предвозвещенный благовестиями пророческими, день, ему же нет ни подобного, ни равного в его славности, день, в нем же открылись врата счастий перед родом человеческим, и сбылись дивные предвозвещения Рождества ожидаемого Мессии. В сей день прорезались зубы истин, и улыбнулись уста щедрости и благодеяния перед лицами тварей [Божиих]. Это день, в который были начертаны письмена совершенного спасения, и в который ночь сомнений сняла покров свой с наиблистательной зари — сей день, в который заблистала [p. 254] звезда жизни из Вифлеема[4], соделав нам участь света в наследии міра Царственного. Это день, в нем же богобоязненным воссияло Солнце Праведности, рассеяв [свет свой] с небосклона Марииного по краям [рождественской] пещеры; это день, в который сотряслись радостью о нем стороны всего міроздания, и излились [дождем] на все земли облака благодати и щедроты милостей. И раскрыты были ножами истин раковины обетований, и заблистали огни жемчужины жизни в объятиях селения Давидова. Это день, в который явился Господь Христос из клети Девиной, облекшись в человечество при свете вечности; в который были благовествованы благими надеждами края вселенной, и узрели в Рождении Его во плоти благую весть сыны рода человеческого. Сегодня умиротворились уста Исаии пророка, славного во пророках, [глаголавшие], что Дева зачнет и родит. Сегодня сошла звезда утренняя с небосклона семейства Иаковля и разогнала светом своим сумерки заблуждений от глубин сердец. Сегодня выцвела краска заблуждений, опустели долины сует, разлетелись листья [p. 256] непотребств, и началось распускание ли-

---

[3] Эмендация: شوامخ вм.: سوامخ.

[4] В оригинале أفرثا «Ефрафа» (см.: Мих 5, 2).



Начало сборника «ʼАбӯ Ḥалӣм». Рукопись из собрания Митрополита Ирака Ассирийской Церкви Востока (Багдад)



¹ ترجام عيد الميلاد المبارك

للأب القديس الجاثليق البطريرك ² مار ايليا

الثالث المعروف بابن الحديثي

الحمد لله الذي تفردت ذاته بوصف الأحدية فلا
تقاس بالآحاد وتميز بتثليث صفاته عن المراتب
العددية فلا يماثل خصايص الأعداد . وعلى بعز
العظمة والاقتدار عن الأشباه والنظراء *والانداد .
وتقدس بسلطان الربوبية والاعتلاء عن ³ ذمايم أوصاف
العباد . الذي أفرغ بدايع صور الخلايق الكونية
في قوالب ⁴ المواد وأخرجها الي نور كمال الفعل
من ظلمة نقايص القوة والاستعداد . وأرشدنا من
تيه ظلام الاضاليل بنور الاهتدا الي أنهج ⁵ الجواد وفصم
عن أعناقنا أرباق الخطايا يوم إشراق مسيحه من المطلع
البتولي

1 à Chald. תורגם expositio.
2 Vox Chald. sive Syr. מר seu מרא Dominus. etiã defunctis tribuitur, ut ferè nomẽ Divus.
*Sing. ند
3 Si. ذميمة res vituperio digna, aut obnoxia.
4 Sing. مادة
5 Si. جادة

Exegesis sive homilia in

festum Natalis Benedicti,

(Dominici sive Salutiferi.)

Autore Patre Sancto, Catholico, Patriarcha,

D. Elia Tertio, vulgò dicto Ibn Hadsti.

LAUS DEO, cujus singulariter secreta est essentia attributo Unitatis, ut comparari nequeat cùm iis quæ Unitate constant; & qui distinctus est Trinitate personarum suarum ab ordinibus numericis, ut nil simile habeat proprietatibus numerorum. Qui eminet incomparabili gloriâ majestatis & potentiæ supra similes, ¹ quocunque modo dici possint. Sanctificatus imperio dominii absoluti & celsitudinis, procul ab imperfectis laudibus cultorum (*id est* hominum.) Qui infudit mirabiles, quæ nunquam fuerant, creaturarum ² generabilium formas modulis materiarum, eduxitque eas in lucem perfectionis actûs è tenebris defectuum potentiæ & dispositionis. Et direxit nos è deserto caliginis errorum lumine recti ductûs in apertissimam viam. Et rupta detraxit de collis nostris vincula peccatorum, cùm effulsit Christus ejus è sinu (*propriè* ortu) virgi-

1 *Tria nomina idem notant, nempe* similes.
2 vel sensibilium. *Vtramque enim significationẽ voci tribuit Lib. Tarifât.*

Начало арабского текста «Слова на Рождество» по изданию Т. Ван Эрпе (1656 г.)

стьев на ветвях добродетелей. Сегодня засветились светила истин, ощутили благоухание аромата Рождества Христова ноздри созданий, открылись сокровищницы и клады, были сдернуты покрывала тайн с лиц притч и символов. Сегодня были побиты заблуждения, и благословились умы Рождеством, дающим совершенство, задышало утро счастья и благорасположения. Природа Адамова в праздновании Рождества Христова облеклась наиблистательным одеянием и великолепнейшим облачением. Сегодня излилось [дождем] облако даров, рассеялся туман грехов, открылись хранилища дарований, чтобы были дарованы их сокровища всякому приходящему и уходящему. Сегодня были извергнуты плоды насилия, была надета броня прощения, появился образ действий по вере, который отогнал скрытые помыслы от сердец и умов; сегодня стали сердца очищенными от нечистоты, и от умов были отсечены по́росли грехов. Сообщество иудейское явилось для людей опровергнутым, стало поносимым и камнями брани и упреков осыпаемым и забрасываемым. Нам же, сообществу верных, следует открывать блага праздников взглядом очей и проницать зрением размышления эти [p. 258] блага обильные, ибо мы поистине знаем о плодоношении, не запятнанном семенем, им же были преодолены естественные печати, и о Матери, пребывавшей до скончания лет своих девственной. [Найдется ли] вития, способный выразить высоту и прехвальную силу яслей, посрамивших своим великолепием блистающие ложи, [восславить] вертеп, превосходящий честью своды роскошных дворцов; пастухов, возжегших своими лучинами огонь просвещающий; волхвов, приносящих дары вместе с благовестием ангелов, возвещающих мир и надежду, [пришедшие] во все концы вселенной; звезду путеводную, указующую царям-магам путь ко входу Вифлеемской пещеры, ставшей пристанищем; пеленам, которыми была оказана честь хоругвей и знамен царских; Дитя, от благоговения к Которому трепещут полюса сфер небесных? Придите же ныне, избранники Христовы, да рассыплем из раковин ртов жемчужины хвалы [Господу], да премного восславим Его за эту милость и станем перед Богом с трепетом и страхом, прощая друг другу обиды и склоки, исполненные ненависти, да украсим шеи исповеданий драгоценными ожерельями веры и смоем со скрижалей сердец наших сомнения лживые и да падем Ему ниц, воздавая по-

клонение с жертвами дел, вместе с царями, [совершая его] с чистыми [p. 260] намерениями и помыслами. Да уготоваем себе в светлых скиниях богатства лучшие, очистим себя от нечистоты плотской и души наши — от грехов и да поднесем Ему повиновение сердечное, вместе с дарами волхвов, возрадуемся Рождением Его, вместе с пастухами овец, и возвеселимся радостью, охватившей в день сей весь род человеческий. Превознесем эти добродетели и достоинства и проникнемся свершениями сего блаженного праздника мыслями проницательными. Станем пред сим святым таинством стоянием пречистых ангелов, созерцаем тайны Божии умным зрением и обратимся с мольбой к Тому, Кто вывел нас праведным путем из лабиринтов заблуждений и привел нас к стезям пути истинного за пастушьи кольца повелений Евангельских, чтобы дать нашим утробам честь повиновения Ему и умножить пажити наши милостию Его, да снизведет Он на врата чувств наших занавесы покровительства Своего и соделает сей блаженный праздник благословенным для народа Своего. Да будет он по достоинству счастливым для священного народа и паствы Его, да сеет благорасположение и любовь в Церкви Его, и да погасит Он огни смут в странах земли милостию Своей и да вернет каждого сбившегося с пути истинного в Свое сообщество, отогнав всякого смутьяна, сбросившего узду повиновения, от [p. 262] сени Своего покровительства. И да соделает Он господина нашего и владыку нашего (*такого-то*) пребывающим под сенью святыни хранимой и наинеприступнейшей, и милость покрова обширнейшего Своего да прострет [над ним], [да хранит] пределы заповедные, драгоценные, благороднейшего и высочайшего могущества крепкого и прострет прохладную тень на помощь [Бога уповающего] на народ Господа Христа Назорея, да убережет общину их от бедствий Своей решительной справедливостью и да сохранит питие их от сора Своим обильным благодеянием и священным достоинством Своим при заступничестве пречистых мучеников и святых и молитвами лучших из блаженных и подвижников. Аминь.



КОРОТКО ОБ АВТОРАХ
BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS

Аржанов Юрий Николаевич — кандидат философских наук, участник исследовательского проекта при Университете Галле (Германия).

Барский Евгений Викторович — старший научный редактор Церковно-Научного Центра «Православная Энциклопедия» (Москва).

Кессель Григорий Михайлович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории восточного христианства Марбургского Университета.

Кофски Арье — доктор философии (сравнительное религиоведение), профессор Хайфского Университета (Израиль).

Минов Сергей Валерьевич — докторант Иерусалимского Университета (Израиль).

Морозов Дмитрий Александрович — филолог-арабист, переводчик Российской государственной радиовещательной компании «Голос России», член Императорского Православного Палестинского Общества.

Муравьев Алексей Владимирович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва).

Притула Антон Дмитриевич — кандидат филологических наук, заведующий сектором Византии и Ближнего Востока в Отделе Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург).

Рузер Серж — доктор философии (сравнительное религиоведение), старший преподаватель Иерусалимского Университета (Израиль).

Селезнев Николай Николаевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Смелова Наталия Семеновна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург).

Толстолуженко Михаил Юрьевич — сотрудник Библейско-богословского института св. апостола Андрея (Москва), аспирант Института восточнохристианских исследований при Университете Радбауда (Наймеген, Нидерланды).

Трейгер Александр — доктор философии (ислам и ближневосточное христианство), доцент университета Дальхауси (Канада).



СОДЕРЖАНИЕ

«ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА СИРИЙЦЕВ»

TABLE DES MATIÈRES

CULTURE RELIGIEUSE DES SYRIENS

СИРИЙСКАЯ КНИЖНОСТЬ

АРАБСКИЕ ПАМЯТНИКИ



LITTÉRATURE SYRIAQUE

DOCUMENTS ARABES



СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА

СВОИМ возникновением Славянская библиотека обязана отцу Ивану Гагарину (1814–1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Общество Иисуса (Орден иезуитов). Завершив церковно-богословское образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между Православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы отца Ивана Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию Православия и Католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. В сборниках, озаглавленных «*Études de théologie, de philosophie et d'historie*» («Теологические, философские и исторические исследования»), обсуждалась главным образом русская тематика.

Личная библиотека И. С. Гагарина стала основой Славянского музея, впоследствии переименованного в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела наконец постоянное место в Лионе. Сейчас в ней хранится около 50 000 книг, большей частью посвященных России, богатейшее собрание периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы (в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры).

Приступая в 1979 году к изданию журнала «Символ», Славянская библиотека стремилась в каком-то смысле возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине XIX века ее основателем — И. С. Гагариным.



Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.